

٦

79

٧٩



٢

ما في هذه المجموعة   اخذت من يد الشريف في ١٢ ع

حاشية قاسم الليثي على تفسير
سورة الفاتحة من البيضاوي

تهذيب في المنطق

رسالة محمود حسن
على الجلال بخط المرحوم [illegible]
حسن افندي

رسالة شمسية

حاشية تجريد للغيات
المشهور بمقصوره

قاسم الليثي [illegible]
جزء

حاشية على تفسير الفاتحة لقاسم الليثي
ومتن تهذيب وحاشية جلال
وحاشية تجريد

1

من كتب الفقير السيد محمد نور الدين
علي زاده

من كتب الفقير
عبد الكريم عرب
عفي له

من كتب الفقير السيد محمد اسعد ابن محمد
شريف باش عفي لهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي نزل على كتابه الحكيم • هدى وبشرى للمؤمنين •
وبين فيه الطريق القويم • تبصرة وذكرى للمحسنين • كتاب مصدق
الذي بين يديه من الكتاب بلاغ للناس ولينذروا به و
ليذكر أولوا الألباب • فتحدى بسورة منه وهما البلغاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء • ورمال الدهناء • وشهرتهم
بفرط العصبية • وكمال الحمية الجاهلية • فاخرس شقاشق مساليقهم
وأعجز مصاقع مناطيقهم • ولم يجدوا للطعن مجالا • ولم يردوا
في القدح مقالا • حتى آثروا المقارعة بالسيوف • على المعارضة
بالحروف • وأعرضوا عن المجادلة باللسان • إلى المقاتلة بالسنان
فسبحان من نزل في الطبقة العليا من الفصاحة • والدرجة
القصوى من البلاغة • حتى بدت بلاغته كل ناطق • وسبقت
غباره كل سابق • وتجاوز الحد الخارج من قوى الفصحاء • وارتقى
مرتقى لا يصل إليه أنظار البصراء فلا يطار غباره • ولا
يصطلى بناره • وإنما يهتدى بأنواره • ثم شرح الله

2

اسد الطها شارع الشريعة الغراء • وأشرع لهم أبوابا إلى مناهج
الملة الحنيفية البيضاء • فيا من أنزل من سماء الوحي ماء العلوم •
فسالت أودية بقدرها الأذهان والفهوم • أفضل عليه من
بحار نعمائك • وأعظم ما أولاه في تبليغ أنبيائك • وصل عليه
وعلى آله وأصحابه الذين طلع من مشارق أفكارهم أنوار
التنزيل • ولاح من مطالع أنظارهم أسرار التأويل • أما بعد
فيقول أفقر عباد الله الغني • أبو القاسم بن أبي بكر الليثي •
أصلح الله حاله • وحقق ماله • أن كتاب أنوار التنزيل وأسرار
التأويل لمن ذرت به الشمس للداني والقاصي • العلامة القدير
النظير والمساوي • مولى الموالي القاضي البيضاوي • أنار
الله بيضاه • ونور مثواه • كتاب جم الفوائد • غزير العوائد
كافل بتحرير مقاصد الكشاف عن الزوائد • فيه توضيح لأسرار
البلاغة بنهاية الإيجاز • وتلخيص لنكت نظم القرآن ودلائل
الإعجاز • وتلويح إلى جلائل محزونات • هي مجاز أذهان المهرة
من الفضلاء • وتلميح إلى دقائق مكنونات • لا يتفطن لها إلا واحد
بعد واحد من الأذكياء • ما بلغ أحد مبلغه في التحقيق • وما
سلك بشر نمطا سلكه في التدقيق • غير أنه لجزالة بدائعه
ودقة معانيه كثير من أسراره كأزهار تحت الأكمام • أو
كخرائد ما كشف عن وجوهها اللثام • كيف وقد تعمد فيما فصل
من التوضيح أن يهدف بتقشيقه سكان بها في الريح • ولذلك
ترى همم الحذاق مشرئبة الأعناق إلى اقتناء الكنوز • وأعينهم

اللثام ما كان على الفم من النقاب منه

ساهرة الاحداق لاطلاع على رموزه والى انها المتوزع
باله بنواصب الهموم المتشتت حاله بذوايب الغموم بعدما
صرفت منذ الشباب الى التعمق في بحار اسرار العلمية والتفتيش
عن غوامض دقايق العربية واماطة الحجب عن اسرار ها
وازاحة السدف عن انوار ها ثنيت ركاب التامل نحو بابه
وطرحت سفينة التفكر في عبابه واقبلت بمجامع الهمة
على التوسل الى تبيين خفاياه والتوصل الى تعريف خباياه
ونفضت المدة على استطلاع فوايده وعقدت الهمة
باستخراج زوايده وقاسيت ما يفنى في سلوك طريق الوصول
الى المطالب وعانيت ما يلقى في وصول مطايا الهمم الى
المآرب وتصفحته شيا فشيا بقدر الاستطاعة واقتبست
من انواره واجتنيت من ثماره على حسب البضاعة فخالج
بالي مع قصر باعي وقصور حالي ان اشرحه شرحا يبين فوايده
ويظهر خرايده ويكشف لمن البصير عن وجوه اعجاز القران
القناع ويفصل ما اجمله ابنا ولئك المصاقع على معارضته
النزاع وكان يثبطني عن ذلك ان الاليق بحالي والاوفق
بالي ان لا ارفع لذلك رأسا ولا ابل منه قلما واني في زمان قد
بلغ في خفض الافاضل مداه وفي رفع الارذال منتهاه وتطرق
في تحصيل العلم القصور والفتور وصارت اربابه اصحاب
الاحداث والفتور مع ما انا فيه من تفرق البال وتشتت الحال
بتواتر مصايب الزمان ونوايب الدوران وتفاقم بوايق العصر

العصر وتواصل الدهر عند تلاطم امواج الفتن بما وراء
النهر لا سيما سقط راسي ومهد انسي محل تميمتي ومجمع سرتي
فلقد اصاب اهله من المصايب ما اشابت الذوايب وتفرق
اصحاب العلم زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا وذهب طلبته
ايادي سبا فبعض حوته الدبور وبعض حوته الصبا وكرب
اهجر المسكن واهاجر المسكن وانبذ وراء ظهري موالفة الا
والوطن الى مطلع انوار العنايه الازلية ومزهر ازهار السعادة
الابدية واجاورني من بانيه الدهور وداهيته الذي يامن
من المكاره من يدخل حرم حاشيته ولا ينوبه بنان الزمان و
عادتيه من يلجا الى ظل صبانته حرم متقامه كالحرم الامن
لكنز الامنة والبركات والميامن بابه كعبة المرادات يطوى
اليه كل عميق ويحدي اليه مطايا الامال من كل بلد سحيق
يعفر في فناه جباه الصيد ويتزاحم لاستلام عتبته شفاه
الصناديد جنابه محط رحال الافاضل ومحط ارباب
الفضايل يلقون فيه عصا اسفارهم ويوجهون شطره امالهم
اذ به اخضر غصن المكارم بعد ما عاد ذابلا وتجدد
ثوب المعاني اثر ما صار ذا بلى واصلح للخليقة احوالهم الفاسدة
ونفق لاهل الفضل اسواقهم الكاسدة ضاقت من غمايم كلمه
امطار المعارف وفاحت من نسايم كلامه ازهار العوارف
تبلج الحق من لسانه المبين ناضر الوجه مشرق الجبين قدوة اولياء
الله العارفين زبدة اصفياء الواصلين متجدد بالاخلاق

النبوية محمد يحيى به السنن المصطفوية لان الكاسم مكتنفا
لهما وحال الاسم عنوان لحال المسمى واشار الى ان اشرحه
على وفق ما خطر بصدري وورد فى خلدى مع علمى بقلة
بضاعتى وقصور استطاعتى فصرت اقدم رجلا واخر اخرى
دايرا بين الانقياد لاقتضا به اذ لزمنى من طريق الاخلاص
الاجابة والاجابة والطاعة وبين الاستعفاء عن التماسه
حيث عوزنى ما يحتاج اليه هذا الامر من الفطنة الوقادة
والبصيرة النقادة لكنى بعد الاستخارة تحققت ان اشارته
المويدة بالالهام القدسى فى الامداد كافية فشرعت فيه بتوفيق
من لا يخفى عليه خافية ولما فرغت من شرح تفسير الفاتحة اردت
عرضه عليه والقاءه اليه لعل فاتحة الطائفة تفتح على ابواب
الاضافة ويقلب ضيق قلبى بالاستراضة واسال الله تعالى
ان يوفقنى لاتمامه وتيسر لى لاختتامه قوله الحمد لله الذى
نزل الفرقان صدر الكتاب بالحمد لله مع ان ما فى التنزيل
وهو تبارك الذى نزل الفرقان يشاركه فى افادة التحميد
لانه الموافق بما صدر به ~~مفعول صدر~~ ما هو بصدد تفسيره
اعنى الكتاب المجيد على انه المتعارف فى هذا المقام بين جمهور
الانام والانسب بمقتضى المقام ورتب الاستحقاق للحمد
على تنزيل القران على عبده بما اقتبسه من قوله الذى نزل
الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا او غاية لبرا عة
الاستهلال وتنبيها على انه منه اعظم نعم الله تعالى لانه الهادى

4

معنى الفرقان

الهادى الى ما فيه كمال العباد والداعى الى ما به ينتظم نظام المعاش
ونجاة المعاد وذكر التنزيل الدال على التدرج والتكثر
اشارة الى كيفية انزاله عليه فانه وان انزل جملة الى السماء
الدنيا لكنه نزل عليه نجوما فى ثلث وعشرين سنة على
حسب المصالح وكفاية الحوادث وفيه تسهيل ضبط الاحكام
والوقوف على دقايق نظم الايات والفرقان مصدر فرق
بين الشيئين اذا فصل بينهما سمى به القران لفصله بين الحق و
الباطل بتقريره او المحق والمبطل باعجازه او لكونه مفصولا
بعضه عن بعض فى النزول وايقاع التنزيل على الفرقان مع انه
من الاعراض الغير القارة فلا يتصور انزاله ولو بتبعية المحل
مجاز متعارف لوقوعه على مبلغه كما يقولون نزل البناء القصر
حكم الامير وكلامه او التنزيل مجاز عن ايجابه من الاعلى رتبة
الى عبده تدريجا واضافة العبد الى ضمير الله تنويه بذكره و
تنبيه على انه مختص به منقاد لحكمه وضمير يكون للعبد او
الفرقان ويجوز ان يكون لله والنذير بمعنى المنذر او الانذار
وصفا للفاعل او الالة بالمصدر مبالغة وتخصيص الانذار
بالذكر لانه اهم ولانه العام للعالمين اذ قلما من احد ليس فيه
ما ينبغى ان ينذر منه بخلاف البشارة ان ليس للكفار ما يصح
ان يبشروا به ومما يجب التنبيه له ان ما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
والعلة الغائية عند من ينفى التعليل بالعلل الغائية والاغراض

اضافة العبد الى ضمير الله

التحدي

المصاقع

العرب العرباء

فلان يباري جراه اذا عارضه
منطقه محل اللغة منه

اي يستمرّ في الحداء

في انباله تعالى قوله نتحدى لهم التحدي طلب المعارضة واصله
في الحدا يتبارى فيه الحاديان باقصرسورة مستفاد من
قوله فاتوا بسورة مثله والمصاقع جمع مصقع بكسر الميم
يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته والمجهر ايضا
بكسر الميم يقال رجل مجهر اذا كان عادته ان يجهر بكلامه
وذلك اما من صقع الديك اذا صاح او من الصقع
بمعنى الجانب لانه ياخذ في كل جانب من الكلام او من
صقعه اذا ضرب صوقعته اي وسط راسه و
العرب العرباء هم الخلص منهم كالعرب العاربة اخذ من
لفظه فاكد به كقولك ظل ظليل وليل اليل وقوله فتحدى
عطف على نزل والضمير لعبده والفاء للترتيب
في الوجود لكنه بالنسبة الى انزال بعض القران لكون
التحدي في اثناء التنزيل وهذا وان كان بحسب الظاهر
بعيدا لكنهم اعتبروا مثله فانهم ذكروا ان المعطوف
اذا كان ذا اجزاء يحصل تمامه في زمان طويل جاز
عطفه بالفاء اذا كان اول اجزائه متعقبا وجاز
عطفه بثم نظرا الى تمامه وعلى هذا اذا كان المعطوف
متعقبا لاخره جاز الفاء نظرا الى آخره وثم نظرا الى اوله
قال العلامة التفتازاني في شرح المفتاح في شرح قوله
واذا احببت ان تصير فاضحا ثم ليتل عليك قوله تعالى
الخ اي اذا احببت ان تصير من سامعي النكات مما ورد في

ورد في القران وليتل امر باللام عطف على اضحى بثم دلالة
على لزوم امتداد الافتضاح وسماع ما اورده من القصه
والتمثيل وكتب على الحاشيه ان ثم يدل على التراخي ولا
يتصور هنا الا بامتداد الافتضاح لوجوبها عند التلاوة
فدل على ان التراخي المعطوف لا يجب ان يكون مجموع
المعطوف عليه بل يجوز ان يكون مجتمعا مع بعض اجزائه
متراخيا عن بعض فلذا يبعد تجويز مثل ذلك في التعقيب
والمقصود مجرد التمثيل لاعتبارهم في الترتيب بين المعطوف
والمعطوف عليه بعض الاجزاء وهو ينافي ذلك الاعتبار
بعقيب الامر الممتد المتعقب اول اجزائه بالمعطوف
عليه ووصفه بكونه عقيبه في العرف نظرا الى عدم تخلل
زمان بين زمان وجوده وزمان وجود المعطوف عليه
بخلاف ما ذكرنا لانا لا ندعي ان ذلك متعارف هذا او
يجوز ان يراد بالفرقان الجنس من حيث الوجود لا المجموع
ولا المفهوم الكلي فتامل او في الرتبة كما في قوله عم رحم الله
المحلقين فالمقصرين فان التنزيل اشرف واعلى من التحدي
وكلمة من في من العرب العرباء تبعيضيه ان اريد به ما
يتناول الفصحاء وغيرهم وان خص بالفصحاء فبيانيه فلم
يجد به قديرا اي لم يجدهم او لم يصب وبه ظرف لغو
متعلق بيجد والباء للسببيه والضمير للتحدي او مستقر حال
منهم او من قديرا والباء بمعنى مع والضمير للفرقان او لاقصر

سورة اى للعبد وليس لجباء صلة قديرلا ان صلته
على دون الباء وافراد قدير او تذكيره على تقدير كون
المعنى لم يجدهم لتقدير موصوف مفرد اى جمعا او فريقا اى
لكونه على صيغة المصدر كالصهيل والنهيق او على تشبيهه
بفعيل بمعنى مفعول او فعول ويجوز ان يقدر المفعول
الاول احدا منهم فالافراد والتذكير على مقتضى اللفظ قوله المعارضة
والخ اى اسكت تصدى اى تعرض والمعارضة ان ياتى
الى كما صاحبه بمثل ما اوتى به وهذا الكلام يدل على وجود
التصدى للمعارضة وما فى الكشاف وهو قلم يتصدى
للاتيان بما يوازيه او يدانيه واحد من فصحائهم يدل
على عدمه ولا يخفى انه ابلغ من وجهين وكانه نزل التصدى
الواقع من بعضهم منزلة العدم او لم يعد من الفصحاء وعدنان
من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم ولم يجاوزه فى بيان نسبه
واضافة الفصحاء اليه لان المراد بهم ابناؤه او المراد بعدنان
القبيلة وقحطان ابو اليمن وهم فى حسبانهم انهم سحروا
تسجيل اعتراف بانهم صادفوا منه ما هو خارق للعادة
معجزا اياهم عن المعارضة قوله ثم بين للناس ما نزل اليهم
بتوسط تنزيله اليه مما امروا به ونهوا عنه ومما تشابه
عليهم والتبيين اعم من ان ينص بالمقصود او يرشد الى ما
يدل عليه كالقياس ودليل العقل فلذا فى هذا الكلام
كون القياس حجة فان من رجع الى القياس فى تبيين بعض الاحكام

مطلب الاحكام فقد رجع بالحقيقة الى بيان الرسول عليه السلام 6
فانه ارشد الى القياس حسب ما عن اى على حسبه اى
معنى حسب قدره وعدده يقال ليكن عملك على حسب ذلك اى
على قدره وعدده والسين فيه مفتوحة وربما سكنت
فى ضرورة الشعر عن له عنا اى عرض وفى هذا الكلام
تلميح الى قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
بحث مهم اليهم وظ هذا الكلام يقتضى ان القران كله متشابه يحتاج
الى البيان وذكر الامام الرازى رحمه الله ان القران منه محكم
ومنه متشابه والمحكم يجب ان يكون مبينا فالقران ليس كله
مجملا بل فيه ما يكون مجملا فقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
محمول على تلك المجملات وكلام المص يدل على ان التبيين
بالنسبة الى الكل بقرينة قوله فكشف بحاذا الفاء فيه للتفسير
ليدبروا فقلبت التاء دالا ثم ادغمت وهذا الكلام وما
عطف عليه مقتبس من قوله تعالى كتاب انزلناه مبارك ليدبروا وا
اياته وليتذكر اولوا الالباب اى ليتفكروا فيها فيعرفوا ما
يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة والمعانى المستنبطة
وليتعظ اولوا الالباب يقال ذكره فتذكر اى وعظه فاتعظ
اى ليتعظ اولوا الالباب ويعظوا انفسهم ولعل الزمر و
مراعاة السجع وضع تذكيرا موضع تذكر على قياس ما ذكره
فى قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا وتاخير التذكير لانه غير مقصود
بالذات كالتبتيل ويجوز ان يكون من ذكر الشى فتذكر اى

ليستحضروا ويذكروا انفسهم ماهو كالمركوز في عقولهم من فرط
تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من الدلايل فان القران بيان
لما لا يعرف الا من الشرع فاشار الى ما يستقل به العقل ولعل
التدبر للاول والتذكير للثاني والواو في ليدبروا ضميرا ولو
الالباب على التنازع واعمال الثاني اوللناس والاول او فق
بالاية والثاني بسوق الكلام واللب العقل فانه خلاصة
اللب العقل فانه خلاصة الانسانية
الانسانية والتراخي المستفاد من ثم لان تبيين ما نزل اليهم على
حسب مصالحهم امر مهتد لا يحصل بتمامه الامتراخيا عن
التحدي والافحام وان كان التحدي والافحام واقعين في
اثنائه **قوله** فكشف قناع الانغلاق في الكشف اذهاب
الشيء عن اخر والقناع اوسع من المقنعة والانغلاق انسداد
الباب والمراد به الخفاء والاضافة كلجين الماء والكشف ترشيح
للتشبيه ويحتمل المكنية والتخييل والترشيح تشبيها لهذا الخفا
بخفاء سيئة القناع وقد فسر في آل عمران المحكم بما احكمت
توضيح المحكم
توضيح المتشابه
عبارته بان حفظت من الاحتمال والاشتباه والمتشابه
بما يكون محتملا لا يتضح مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر
الا بالفحص والنظر والمحكم عنده ما ليس فيه اشتباه والتباس
اي هو المتضح المعنى والمتشابه بخلافه فيندرج في المحكم
النص والظاهر وفي المتشابه المجمل والماول كما هو المصطلح
في اصول الشافعية وكتقابلهما يشملان جميع اقسام النظم
المذكورة في اصول الحنفية وقوله هن ام الكتاب اي يرد اليها

٧

غيرها والقياس امهات فافرد على تاويل كل واحد
الرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب
او على ان الكل بمنزلة اية واحدة والرمز الاشارة بالشفتين
او الحاجب والمراد ما فيه لا بطريق الظهور تاويلا وتفسيرا
منصوبان على المصدرية لانهما نوعان من الكشف والاول
التفسير للمحكمات والتاويل للمتشابهات
للمتشابهات والثاني للمحكمات على ما نقل في التفسير عن بعضهم
ان التفسير للمحكمات والتاويل للمتشابهات وقال ابن
عباس رضي الله عنهما احد وجوه التفسير وجه يعرفه
العرب بكلامها وهو حقايق اللغة وموضوع الكلام بقي
ان كشف قناع الانغلاق يقتضي سبق الاستتار بقناع
الانغلاق وهو غير ظاهر في المحكمات ويمكن ان يقال معاني المحكمات
قبل نزول الوحي والغائبة على الناس كانت مخفية فبالبعث
النبي عليه السلام المحكمات ظهرت معانيها وزال انخفاؤها
وهذا معنى كشف القناع عن المحكمات وتسميته تفسيرا بالنظر
الى المعنى اللغوي وهو الكشف فالمراد بالتبيين ما يتناول
التبليغ ويجوز ان يراد ما يتناول التعبير عن مراد الله تعالى
بعبارة واضحة بالنسبة الى متفاهم العامة وجه الانغلاق
عبارة عن خفائها بالنسبة الى متفاهمهم **قوله** وابرز اي
اخرج والغامض من الكلام خلاف الواضح والجلي الانكشاف
معنى الملك والملكوت
والملك ما يدرك بالحس والملكوت ما لا يدرك به والخبايا
جمع خبية يقال خباءه فاختبأ اي ستره فاستتر والقدس
الطهر والجبروت الكبر والعظمة والمراد بخبايا قدس

لجبروت صفات الله تعالى وذكرها بعد خفايا الملك والملكوت
تخصيص بعد التعميم لزيادة شرفها ويجوز عطف خبايا
قدس الجبروت على غوامض الحقايق والتخصيص لما ذكرنا على
ان المراد بخبايا قدس الجبروت صفات الافعال ويؤيده
قوله ليتفكروا فان المناسب بحسب المعنى ان يكون
الابراز باعتبار تعلقه بالغوامض واللطايف معللا بالتجلي
وباعتبار تعلقه بخبايا قدس الجبروت معللا بالتفكر و
ان كان المناسب بحسب اللفظ عطفه على خفايا وح قوله
ليتفكروا متعلق بيتجلى وانما قلنا المناسب ذلك لان
صفات الذات وجمال الحضرة الالهية على ما ذكره الامام
حجة الاسلام رحمه الله تعالى في رسالة الاشراق وعقولنا
ضعيفة لا تطيق النظر اليها فينظر اليها من اثار صفاته كما
انه لما انكسف بعض الشمس جرت العادة بان يوضع طست
ماء حتى يرى الشمس فيه ويمكن النظر اليها فيكون الماء
واسطة بعض قليل من نور الشمس فكذلك الافعال واسطة
نشاهد فيها صفات الفاعل ولا يبهرنا نور الذات بعد ان تباعدنا
عنه بواسطة الافعال وهذا سر قوله صلى الله عليه وسلم
تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله وهو وجه ما
ذكره الفاضل الاصفهاني في شرح قول المصنف في ديباجة
الطوالع ابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت من
ان اسرار اللاهوت هي صفات الذات وراء استار الجبروت

الجبروت اي صفات الافعال والتفكير والتفكر واختياره
على التفكر لرعاية السجع واراد بنصوص الايات صرايحها
وبلوامعها ما يلمح منها باشاراتها والرجس كل شيء مكروه ؛
نستقذره لمن كان له قلب اي قلب واع يتفكر في
حقايقه او القى السمع اي اصغى لاستماعه وهو شهيد
حاضر لذهنه ليفهم معانيه او شاهد بصدقه فيتعظ
بظواهره وينزجر بزواجره وفي تنكير قلب وابهامه تفخيم
واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر ومن لم يرفع اليه
راسه اي الى النبي او القرآن اي لم يلتفت اليه واطفاء
بالهمزة يقال اطفأت النار وقد جاء بالياء والنبراس المصباح
وضمير نبراسه لمن والمراد به الفطرة او للنبي او القرآن
على ان المراد بالنبراس القرآن او معانيه والمراد اراد اطفاءه
والغنا بالغين المعجمة النفع وبالعين المهملة التعب قوله و
افض علينا من بركاتهم قوله واسلك بنا مسالك كراماتهم
ذكرها بين صلى وسلم لكونه اقرب الى الاستجابة لوقوعها
بين المستجابين ولو بالنسبة الى بعض المدعو لهم والباء في
بنا للدلالة على التكرير والدوام فان السلك بالفتح بمعنى
الادخال قال الله تعالى كذلك سلكناه في قلوب المجرمين وفيه
لغة اخرى اسلكته فيه وادرج دعاء التسليم على من اراده
بضمير علينا وفي دعاء التسليم على النبي صلى الله عليه وسلم ومن
اعانه حيث اخر تسليما رجاء الاستجابة بمعونة في تاخيره من رعاية

السجع قوله فان اعظم العلوم مقدارا المقدار القدر والمنار
علم الطريق وعلم التفسير هو العلم الباحث عن احوال كلام الله
تعالى من حيث الدلالة على المراد ويتناول ما يتعلق بالرواية
ويسمى تفسيرا وما يتعلق بالدراية ويسمى تاويلا فان قيل
قد ذكر وان علم الكلام اساس العلوم الشرعية وعليه مبنى
الشرايع والاحكام اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا الفقه والاصول وما ذكره المصنف يدل
على خلافه والتخصيص بما سوى الكلام خلاف الظ قلنا لمجعيات
من الكلام دليلها القران او ما يتوقف حجيته عليه وما يستقل
باثباتها النقل لا يفيد بها ما لم يوخذ من الشرع فتستند اليه
ايضا من حيث الاعتداد بها والاستدلال به يتوقف على علم
التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام اساسه باعتبار القسم
الاخر من حيث التصديق به لا من حيث الاعتداد به قوله
لا يليق الخ فيه ان كونه رئيس العلوم العربية ورأسها يستلزم
توقف البراعة على التفوق فيها عليه فيتوقف على تعاطيه
بل على التكلم فيه ايضا فكيف يتوقف تعاطيه والتصدي للتكلم
فيه على الليا قد على البراعة فيها اللهم الا ان يقال المراد بتعاطيه وجه
والتكلم فيه اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلام مهم فيها فانه
متوقف على البراعة في علوم الدينية وفيه ما فيه قوله
والطالما اللام لام جواب قسم محذوف وما في طالما كافة
للفعل عن طلب الفاعل او مصدرية وهي مع الفعل فاعل

فاعل طال الآن كتب المتصلة وجواب الفصل بينها وبين
الفصل يرجح جانب الكافة قال فقد طالما مال من ان النم
يحبون اي يشمل وصفوة الشيء صفوه والنكت جمع نكتة و
هي اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب
فاثر فيها سميت بها لحصولها بالفكرة التي لا يخلو صاحبها
عن نكت في الارض بنحو اصبع بل لحصولها بالحالة الفكرية الشبيهة
بالنكت او لكونها مؤثرة في القلب وبارعه من برع بالضم
والفتح اذا فاق ورايعه من راعه اي اعجبه والاستنباط اخراج
الماء من العين استعير لاستخراج النكت واللطايف لما في كل
منهما من الكلفة ولان المستخرج حقيقة العلم بها وبين الماء والعلم
من التشابه فان الاول سبب حيوة الاشباح والثاني
سبب حيوة الارواح من افاضل بيان لمن قبلي ويجوز
ان يكون من للتبعيض يثبطني تثبطه عن الامر شغله عنه
والاستخارة طلب الخير من الله تعالى صمم على صيغة المبني للفاعل
اي خلص عن التردد وصار ماضيا لا فتور فيه يقال صمم
في السفر او غيره اي مضى وصمم السيف اي مضى في العظم وقطعه
وصمم اي عض ونيب فلم يرسل ما عض ويجوز كون صمم
مبنيا للمفعول من هذه اللغة اي اخذ عني ولم يرسل
قوله ويسمى ام القران عطفه على ما يضمنه قوله سورة
فاتحة الكتاب اي يسمى فاتحة الكتاب وقوله لانها مفتتحه اي
ما يفتتح به قراءة في الصلوة وكتابة في المصاحف وتعليما بل

نتن ولا ايضا على قول الاكثر ومبداؤه تعليل للمعطوفين ::
للتغليب على الترتيب وينبغي ان يجعل متعلقا بما تضمناه
اي سمي فاتحة الكتاب وام القران حذرا لتوارد العاملين
على معمول واحد وتحقيق المقام ان فاتحة الشيء اوله فقيل
مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول
الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا و
بتوسطه يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول وقيل صفة
جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث
على الفتح بل الالة والتاء للنقل وقيل للمبالغة والكتاب يطلق
على مجموع المنزل وعلى القدر المشترك بينه وبين اجزائه
ولكون اول الشيء جزءه كان المراد بالكتاب المجموع و
كانت الاضافة لامية كما في جزء الشيء لا بمعنى من لان المضاف
اليه في الاضافة بمعنى من يجب ان يكون محمولا على المضاف
وههنا لا يستقيم الحمل واما من التبعيضية فليست من
حروف الاضافة لكن لما كان مبنى الاضافة لجزء الى
الكل راجعا الى معنى من التبعيضية بل الى المعنى ولم يرد ان
المقدر من واما ما ذكره المصنف في سورة لقمان من ان اضافة
اللهو الى الحديث بمعنى من وهي تبيينية ان اراد بالحديث
المنكر وتبعيضية ان اراد الاعم منه ففيه انه اشترط
الشيخ الرضي في الاضافة بمعنى البيانية ان يكون المضاف
اليه صادقا على المضاف وغيره قائلا انه المراد بجنس المضاف

المضاف في قولهم الاضافة بمعنى من في جنس المضاف حتى جعل
الاضافة في يوم الاحد بمعنى اللام وصرح بان المجرور بمن
التبعيضية يجب ان لا يطلق على ما هو مذكور قبله او بعده
لانه بعضه واسم الكل لا يطلق على البعض بخلاف المجرور بمن
البيانية ولا خفاء في ان جعل من تبيينية على تقدير ان يراد
بالحديث المنكر يخالف الاول وجعلها تبعيضية على تقدير
ان يراد الاعم منه يخالف الثاني على ان جعل الاضافة بمعنى
من التبعيضية خلاف الاصطلاح ويمكن ان يقال انه لا
يسلم اشتراط كون المضاف اليه اعم في الاضافة البيانية
فان البيان على تقدير كونه اخص اظهر ويحمل اللام في
الحديث على تقدير ارادة الاعم على الاستغراق فيكون
اللهو جزءا من الحديث الا انه بعيد جدا وجعل الاضافة
بمعنى من التبعيضية ميل الى جانب المعنى لا قول بان من
التبعيضية مقدرة كاللام لكنه انما يتم على تقدير كون
المضاف جزءا من المضاف اليه لا على تقدير كونه جزئيا له
على ما عرفت ثم فاتحة الكتاب صارت بالغلبة علما للسورة
كما صرح به المحقق الشريف تبعا لصاحب الكشف قدس سرهما
وفيه خفاء لان القول بعلمية جنس ضروري بمنع الصرف
وغيره من الاحكام ولا ضرورة ههنا ويجب في العلمية الشخصية
من تشخص المعنى والاصح ان اسماء السور موضوعة لتلك
الالفاظ المعروفة مطلقا سواء قراها زيد او عمرو او غيرهما

فيكون واحدة بالنوع على ما يشعر به كلام العلامة التفتازاني
في التلويح وشرح المقاصد الا ان يقال مثل هذا المؤلف
بحسب العرف يعد شخصا واما جعل امثالها من قبيل
اسما الاشارة في اعتبار عموم الوضع وخصوص الموضوع
له فبعيد جدا ومما ذكره من السبب في اعتبار عموم الوضع
وخصوص الموضوع له فيها من انها لو كانت موضوعة لواحد
من المخصوصيات لكانت في غيره مجازات وان كانت موضوعة
لكل منها لكانت مشتركات بين معان غير محصورة وان كانت
موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لا حقايق لها والكل
فاسد غير جار اذ قلما يستعمل في المتخصص وانما كثر استعمالها
في الكلي فلا يلزم كونها مجازات لا حقايق لها ولهذا المقام
زيادة تفصيل يطلب من شرحنا للرسالة العضدية **قوله**
فكأنها اصله ومنشاؤه اشارة الى وجه كون المبدائية جهة
للتسمية بام القرآن فان الام هو الاصل ومنه سمي الوالدة
اما وأما هو مبداء للشيء كأنه اصله ومنشاؤه فهو مشابه
للمعنى الاصلي للام في المبدائية حقيقة وللمعنى العرفي له اعني
الوالدة فيما له زيادة خصوصية بمنزلة زيادة اشتهارية
اعني الاصالة والمنشائية ادعاء دون مجرد المبدائية و
الاولوية **قوله** اولانها يشتمل عطف على قوله لانها مفتتحة
ومبداؤه الا ان المعطوف عليه علة لامرين والمعطوف
علة لاحدهما ويمكن ان يقال ان قوله ومبداؤه عطف

عطف تفسير لمفتتحة وقوله لانها مفتتحة الخ علة لقوله تسمى ام
القرآن وترك علة التسمية بفاتحة الكتاب لظهورها
لكنه يخالف ما نقل عنه في الحواشي من ان قوله لانها مفتتحة
تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من جملة خبرية
وهي تسمى فاتحة الكتاب وهو الوجه لكون المنقول عنه
المعنى العرفي انسب كما ان الوجه الاول لكون المعنى الاصلي
انسب وان كان يجري كل منهما في كل منهما **قوله** على ما فيه اي
على اصول معاني القرآن وهي الثناء اي اجراء صفات الكمال
على الله تعالى وهو ظ والتعبد اي التكليف باوامره ونواهيه و
هو في اياك نعبد لان العبادة قيام العبد بما تعبد به من
امتثال الاوامر والنواهي وفي الصراط المستقيم ايض اذا
اريد به ملة الاسلام وبيان وعده ووعيده وهو في
قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم وفي قوله يوم الدين
اي الجزاء ايض وانما انحصرت في الثلاثة المذكورة لان
الغرض الاصلي من انزال القرآن ارشاد الانسان الى ما
يتوسل به الى سعادة الدارين وذلك بمعرفة المولى والتوصل
اليه بما يتقرب به منه والتنصل بما يبعده ولا بد فيهما من باعث
وزاجر هو الوعد والوعيد **قوله** او على جملة معانيه الخ
اراد كليات مقاصده وهي الحكم النظرية اي الاحكام الا عتبارية
التي تتضمنها الثناء والاحكام العملية التي تستفاد من التعبد
ويشتمل على الصراط المستقيم اذا اريد به ملة الاسلام

المشتملة على الاحكام و لما كانت الاحكام العملية باعثة على سلوك
الطريق المستقيم حمل عليها مبالغة و الاطلاع على مراتب
السعدا ومنازل الاشقيا الموجب للترغيب فيما يوجب الثواب
والترهيب عما يوجب العقاب وذكر المراتب في السعدا و
المنازل في الاشقيا اصاب محزه لكن في جعل الاطلاع
من الامور التي هي بيان جملة معانيه حزازة لا يخفى واما
الحكم النظرية والاحكام العملية فالظاهر ان المراد بهما
المعلومات التي هي النسب التامة لا التصديقات فالوجه
الاول اشتمالها على اصول معاني القران اى مقاصده
اى ما يستفاد هي منها والوجه الثاني اشتمالها على جملة
مقاصده المستفادة من تلك الاصول فان الاحكام
الاعتقادية تستفاد من الثناء اعنى اجراء صفات الكمال على
الله تعالى والاحكام العملية من التعبد بالامر والنهى ومراتب
السعدا ومنازل الاشقيا من بيان الوعد والوعيد لا
يقال كثير من السور تشتمل على هذه المعاني ولم تسم ام القران
لانا نقول هذه السورة متقدمة على سايرها وضعا بل
نزولا على قول الاكثر ومشتملة على تلك المعاني مجملة على
احسن ترتيب ثم صارت مفصلة من السور الباقية
فنزلت منها منزلة مكة من ساير القرى حيث مهدت اولا
ثم دحيت الارض من تحتها فكما انها ام القرى كانت هي ام
القران على ان وجه التسمية لا يجب اطراده قوله وسورة

وسورة الكنز عطف على ام القران والوافية والكافية منصوبان
معطوفان عليه وهذا هو الموافق بما في التفسير الكبير
حيث عد الوافية والكافية بدون اضافة السورة من
اسمائها ووجههما يستلزم حذف جزء العلم والعطف على جزء
العلم وصدق جزء العلم جائز لامن الالباس كما سيجي في شهر
رمضان وان كان قبيل حذف بعض الكلمة لانهم اجروا مثل
هذا العلم مجرى المضاف اليه حيث اعربوا الجزئين لكن في
مقام يباين الاسم لا امن من الالباس قوله كذلك اى
للاشتمال المذكور قوله وسورة الحمد والشكر وما بعدها
مجرورات ويلزم حذف جزء العلم والعطف على جزءه
وجعلها منصوبات على مجرد احتمال كون العلم الشكر
وما بعده بعيد ولم يناسب قوله لاشتمالها عليها الا ان
المراد انه من تسمية المشتمل باسم المشتمل عليه قوله والصلوة
منصوب فان الصلاة اسم للفاتحة على ما تفسير الكبير
وبه صرح في التيسير بعد ما ذكر ان سورة الصلوة اسم
لها فكان كل منها اسم لها وجرها على قياس ما عرفت قوله
لوجوب قراءتها في الصلوة على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
او استحبابها فيها على مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومعنى
وجوبها فيها انها لا تكون مجزية بدونها ومعنى استحبابها
فيها انها تكون فاضلة بها وبتركها لا تكون فاسدة بل
ناقصة وهذه العلة قد يكون الاسم صورة الصلوة انسب

ويجوز جعلها سببا للتسمية بالصلوة قال في التيسير ان
جمال الصلوة وكمالها بهذه السورة فسمي هذه السورة صلوة
كانها كلها هي تعظيما لها قوله والشافية والشفا الظ انهما
منصوبان قوله لانها سبع ايات بالاتفاق فيه انه ذكر
في التيسير ان هذه السورة ثماني ايات في قول الحسن البصري
رحمه الله تعالى وست ايات في قول الحسين الجعفي رحمه الله تعالى
وسبع ايات في قول الجمهور من اهل العلم فالحسن عد التسمية
وانعمت عليهم ايتين وتركهما الجعفي لكن اصحابنا عدوا
انعمت عليهم اية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة و
الشافعي رحمه الله تعالى جعلها اية من الفاتحة ولم يجعل انعمت
عليهم اية ويمكن ان يقال المراد اتفاق الجمهور كما ذكر في التفسير
الكبير اطبق الاكثرون على ان سورة فاتحة الكتاب
سبع ايات او يقال ما نسب الى الحسن البصري رواية ضعيفة
على ما ذكر في التفسير ورواية الست عن الجعفي غير صحيحة
على ما ذكر في القرطبي قوله دون انعمت عليهم اراد به
صراط الذين انعمت عليهم الا انه اختصر في العبارة
لان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون
المضاف لا يعد اية لان الكل في حكم كلمة واحدة وقوله
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا
الضالين اية عنده قوله ومنهم من عكس اي عد انعمت
عليهم اية دون التسمية والمناسب ما جعل عكسا له ان

ان يكون المراد انه جعل التسمية جزءا من الاية كما ذهب اليه
البعض فيلزم عدم التعرض بمذهب الحنفية وهو ان التسمية
خارجة عن السورة وقوله صراط الذين انعمت عليهم اية و
قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى وان
حمل لزم عدم التعرض بمذهب البعض والامر فيه سهل
وليس في الكلام دلالة على الانحصار ولا يبعد ان يجعل
قوله ومنهم من عكس اشارة اليهما على ان المراد بعدم جعل
التسمية اية ما يتناول جعلها خارجة عنها وجعلها
داخلة جزء اية قوله وتثني ان تكرر في الصلوة اشارة
الى ان المثاني جمع مثنى بالتشديد على صيغة المفعول
بمعنى مردود ومكرر من التثنية بمعنى التكرير والاعادة
على خلاف القياس لان القياس ان يبقى فيه حروف مزيدة
وقد حذف فيه احد النونين ويجوز ان يكون جمع
مثنى مفعل من الثني بمعنى التكرير والاعادة او مثناة على
صيغة المفعول او مثناة على مفعلة قال في المغرب الثني ضم
واحد الى واحد وكذا التثنية ويقال ثاني واحد و
ثان واحد اي مصيره بنفسه اثنين ويجوز ان يكون
تثنى في عبارة المص بالتخفيف وحمل التثنية على التكرير اندفع
القول بانها تثلث في المغرب وتربع في الظهر والعصر
والعشاء على ان التثنية لا ينفي الاكثار في الثلث وما
فوقه يوجد الاثنان كما يفهم من كلام المص في تفسير قوله

تعالى فسواهن سبع سموات فان قلت اسماء العدد نص في
مدلولاتها لا يقبل الزيادة والنقصان قلت له ان يقول
معنى نصوصيتها فيها انها لا تستعمل في اقل او اكثر من مدلولاتها
وهذا لا ينافي كون الموجود في نفس الامر اكثر من مدلولاتها
ولا يرد ان التنفل بركعة واحدة اما على مذهب من لم يجوزه
فظ واما على مذهب من يجوزه فلانه يجعله عاما مخصوصا
فان تكررها في اكثر الصلوة كان في تسميتها بالمثاني واما
صلوة الجنازة فليست بداخلة في الصلوة عند الاطلاق
قوله او الانزال عطف على الصلوة الا ان المناسب بالنسبة
الى الصلوة ارادة الاستمرار من تثنى بالنسبة الى الانزال
ارادة الماضي على ان التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة
والمصر ممن يجوز ارادة المعنيين من لفظ واحد ويجوز
على تعد ارادة المعنى الاعم او هو وقوع الفعل في احد
الازمنة مطلقا اى سواء كان في جميعها او بعضها او
ارادة المستقبل بالنسبة الى كلها فان التثنية متاخرة
عن التسمية على تقدير كون التثنية عند نزول قوله تعالى
ولقد اتيناك سبعا من المثاني ولا شك ان قوله ويسمى
حكاية لحال الماضية واستحضار الصورة لكن هذا
على تقدير معلوميته تكرار النزول في المستقبل عند التسمية
ويجوز ان يكون التسمية بناء على انه عبر عنه في القران
بسبع من المثاني وذلك التعبير بناء على انه تكرر في

تكرر في الصلوة او في الانزال فتستند التسمية الى ذلك
التكرار بالواسطة ولا يلزم كونه معلوما لاهل التسمية
عندها قوله ان صح انها نزلت جعل الشرط صحة نزولها
بمكة اولا وبالمدينة ثانيا لان التثنية يتوقف عليها وكلمة
الشك بالنسبة الى بعض ما نسب اليه الصحة والاخصر في
العبارة ان صح انها نزلت بالمدينة لما حولت القبلة وقد
صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة لقوله تعالى ولقد
اتيناك الخ قوله لقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني
وهو مكي فقبل نزوله الفاتحة منزلة ليصح الاخبار عنه
بلفظ الماضي فيكون نازلة بمكة اذ المدنيات متاخرة
عن المكيات في النزول اقول هذا الاستدلال يتوقف
على امور في ثبوتها كلام الاول كون هذه الاية نازلة بمكة
قبل الهجرة الى المدينة ومجرد كونها مكية لا يستلزمه الا ترى
انه ذكر في التيسير ان سورة البقرة مدنية الا اية منها نزلت
يوم النحر بمنى في حجة الوداع وذكر في شروح المنهاج ان
اكثر المدنيات اى ما ورد في المدينة بعد الهجرة واكثر
المكيات اى ما ورد بمكة قبل الهجرة فعلم ان المكية لا
يستلزم كونها نازلة قبل الهجرة فان قلت قد ذكر ايضا
ان المصطلح ان المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة
او غيرها والمدني ما ورد بعد الهجرة سواء كان في المدينة
او غيرها قلت فح لا يلزم من كونها مكية كون الفاتحة مكية

اى نازلة بمكة لجواز كونها مدنية نازلة قبل الهجرة وعلى
تقدير استلزام كونها نازلة بمكة قبل الهجرة لا يلزم من
كونها نازلة بمكة قبل الهجرة كون الفاتحة نازلة بمكة لجواز
كونها نازلة بالمدينة قبل الهجرة وقبل هذه الاية ايضا ولا
محيص الا بان يقال الحكم الظنى بناء على الحاق المتنازع فيه
بالاعم الاغلب ولهذا ذكر فى كتب الاصول ان من وجوه
الترجيح فى الاخبار المتعارضة الترجيح بوقت ورود
الخبر فيرجح المدنيات اى ما ورد فى المدينة وقت كونه
عليه السلام فيها على المكيات اى ما ورد بمكة لان اكثر المدنيات ت
بعد الهجرة واكثر المكيات قبلها وكذا الكلام فى الايات
المتعارضة والقليل ملحق بالكثير وهذا يفيد الظن بتقدم
المكى على المدنى فيرجح المدنى على المكى واما المدنى بالمعنى
المصطلح فناسخ للمكى بالمعنى المصطلح بلا اشتباه الثانى كونه
سبعا من المثانى عبارة عن الفاتحة وفيه خلاف حيث روى
عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود وجماعة من التابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انها السبع الطوال وقيل
الحواميم السبع وقيل سبع صحائف وهى الاسباع الثالث
كون صيغة الماضى مستعملة فى معناه لا فى المترقب المجزوم
بوقوعه كما فى قوله تعالى انا فتحنا لك مبينا وغيره وقال صاحب
الكشاف وفى تفسيره جىء به على لفظ الماضى على عادة رب العزة
سبحانه فى اخباره لانها فى تحققها وتيقنها بمنزلة الكاينة

الكاينة الموجودة وفى ذلك من الفخامة والدلالة على علو
شان المخبر ما لا يخفى وهذا وجه قول من قال انها السبع
الطول فان اكثرها مدنية فان قلت الاصل فى الاطلاق
الحقيقة فلا يعدل عنها بلا قرينة قلت هذا اذا لم يصر
المجاز متعارفا عند تعارف المجاز وذلك بغلبته مع
كون الحقيقة مستعملة فعند الشافعية هما متساويان فلا
يرجح احدهما الا بالقرينة عند ابى حنيفة رحمه الله
الحقيقة اولى وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى المجاز
اولى واستعمال الماضى فى المترقب لما كان من عادة رب
العزة سبحانه كان اكثر من استعماله فى حقيقته فانه اذا
تكرر صدور فعل عنه تعالى وكان دائما او اكثر ما يقال
انه فعله باجراء العادة على ما صرح به فى شرح المواقف
ويمكن الجواب بان عادة رب العزة سبحانه التعبير
بالماضى عن المترقب بمعنى انه اذا كان المعبر عنه مترقبا
كان التعبير عنه بالماضى عن المترقب اكثر من التعبير
بالماضى عن الماضى فلم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فلم
يكن متعارفا فالحقيقة هو المراد بالاتفاق عند عدم
قرينة المجاز **قوله** من الفاتحة هذا اعم من ان يكون اية منها او بعض اية
وسالت عن نسبتها الى ساير السور فلا منافية ان قراء
مكة والكوفة وفقهاءها وابن المبارك والشافعى رحمهم الله
ذهبوا الى انها اية من كل سورة مصدرة بها على ما ذكر فى الكشاف

وحاشية للسيد المحقق هذا الى بعض الناس ونسبة الثعلبي
الى فقهاء الكوفة وفي معالم التنزيل ذهب قراء مكة و
الكوفة واكثر فقهاء الحجاز الى انها من الفاتحة وليست
من سائر السور وانها كتبت للفصل لان القائل بالاخص
قائل بالاعم لا محالة واما قراء المدينة والبصرة والشام و
فقهائها ومالك والاوزاعي رحمهم الله تعالى فعلى انها ليست
من القرآن اصلا قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فظن فيه
وجه ذلك التفريع ليس لظ وغاية ما يمكن ان يقال
قد تقرر في الاصول ان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان ولا شبهة في ان الموضع موضع الحاجة
الى البيان سيما وفقهاء الكوفة حكموا بكونها جزءا من
الفاتحة فلو كانت جزءا لما سكت كما ذكروا ان سكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور دليل
على ان منافعه ليست بمضمونة ويمكن ان يناقش بان
سكوته يجوز ان يكون احترازا عن الخوض فيما لم يظهر له
عليه دليل وفي التفسير الكبير قال بعض فقهاء الحنفية
تورع ابو حنيفة واصحابه من الوقوع في هذه المسئلة
لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست
منه امر عظيم والاولى السكوت عنه ويجوز ان يراد
بالظ مجرد تاخر الظن عن عدم النص واما سبب الظن
فامر بالاسرار بها قال في التفسير الكبير واما ابو حنيفة

ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم
يسر بها وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها
لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها
ليست من السورة عند ما لحنفية انها ليست من القرآن و
المتاخرون منهم ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها
اية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست
باية ولا بعض من شيء من السور وحصول الفايدة الاولى
من انزالها بالنسبة الى سورة الفاتحة يظهر عند عود الخاتم
الى الصدر فتنشأ من ذلك اختلاف آخر هو انها اية
واحدة منفردة او ايات بعدد تلك السور وقوله ليست
من السورة عنده يحتمل القولين قوله لنا احاديث الخ
الضمير عبارة عن اصحاب المذهب الاول وقد عرفت
ان منهم من يقول بكونها بعض اية من السور وان لم يذكره
المص كما ان منهم من يقول بكونها اية من كل سورة وهم
المذكورون في الكتاب على ما ذكر في الكشاف وحاشية
السيد فمجموع الفريقين يستدلون على المدعى الاعم المشترك
فيه بالحديثين على سبيل التوزيع اي من يقول بكونها
اية من كل سورة يستدل بحديث ابي هريرة رضي الله عنه
على جزء دعواه وهو المعنى الاعم ومن يقول بكونها بعض
اية من السورة يستدل بحديث ام سلمة عليه ولا يصح
استدلال الاول بالثاني واستدلال الثاني بالاول

لان الثاني ينافي المذهب الاول والاول ينافي المذهب
الثاني واما الاجماع والوفاق مع المبالغة في التجريد فهما
لنفي مذهب المخالف اذ لا يلزم من كونها كلام الله بل من القران
كونها من الفاتحة وهو ظ ونقل عن المصنف رحمه الله في الحاشية
هذان الدليلان يدلان على انها من القران لا انها من الفاتحة
اللهم الا ان ينضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه والى
الثاني عما ليس بقران في المحل والقيدان في حيز المنع هذا
كلامه وانت تعلم انه على تقدير تسليم القيدين لا يلزم
كونها جزءا من الفاتحة فانه يجوز ان يكون قرانا في صدر
السورة ولا يجوز جزءا منها وكون القران مفصلا سورا
وسورة ايات فاذا كانت من القران كانت من سورة قطعا
ممنوع عند الخصم واذا حمل قوله ليست من السورة بعضها على ما
ذهب اليه المتقدمون لم يكن المص متعرضا بالخلاف لما ادعاه
الا بالخلاف بانها ليست من القران اصلا اي لا بالخلاف
بانها اية واحدة منفردة فلزم من كونها جزءا من الفاتحة
لعدم القايل بالفصل من المخاصمين الا انه انما ينفع في
الزام الخصم لا في اثبات المدعى كما لا يخفى وفي بحث وهو انه
ذكر في المواقف ان القادحين في اعجاز القران قالوا
ان ما ذكر من وجوه الاعجاز لا تصلح للاعجاز وبينوا عدم
صلوحها للبلاغة بوجوه احدها ان الصحابة اختلفوا
في بعض القران حتى قال ابن مسعود رضي الله عنه بان الفاتحة

17

الفاتحة والمعوذتين ليستا من القران مع انهما اشهر
سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت
عن غير القران فلم يختلفوا ثم اجاب بانهم لم يختلفوا في
نزوله على محمد عليه السلام ولا في بلوغه من البلاغة
حد الاعجاز قال السيد المحقق قدس سره في شرحه بل
بمجرد كونه من القران ولا يضرنا فيما نحن بصدده فعلى
هذا لا يلزم من كون ما بين الدفتين كلام الله كون
التسمية من القران فتامل قوله والوفاق مع المبالغة
يريد ان الوفاق على اثباتها في المصاحف مع المبالغة
في تجريد القران يفيد كونها من القران لا مجرد الوفاق
على ذلك كالاجماع على ما بين الدفتين كلام الله تعالى
والمراد بتجريد القران تجريده عما ليس بقران وبهذا
القدر تم المقص والمقصود بقوله حتى لم يكتب امين من
الاشارة الى التجريد وانه بعد افراد ما ليس بقران من
عموم الكتابة في المصحف لا البيان لنهاية المبالغة في
التجريد والاستدلال به على ان التسمية من القران
حتى يقال بجواز ان يكون علاقة التسمية بالقران اتم
من علاقة امين به فلا يلزم من اثبات التسمية في
المصاحف وتجريد القران عن امين كونها من
القران وينبغي ان يعلم ان المراد الوفاق والاتفاق
من السلف على ما ذكر في الكشاف فلا يرد انه اثبت

فى المصحف اسما السور واعداد الاى فانه بدعة للخلف
بعد السلف كالتنقيط وقد يجاب بان الاثبات يكون
متعلقة بمحذوف نعلقها بالفعل من جهة انها احر
اداة تفضى بمعناه الى مدخولها فيكون فرعا له متعلقة
لان الذى يتلوه مقرون بان للقرينة الدالة على تعيين
المحذوف فان حذف الجار انما يدل على ان له متعلقا لا
على خصوصية وليس بمذكور فيكون مقدرا وقرينة
تعيين المحذوف فى بسم الله ما يتلوه وهو ههنا القراءة
فانهم ذكروا ان من ادلة تعيين المحذوف الشروع
فى الفعل الذى يضمر اللفظ الدال عليه وهذا اعنى تلو
القراءة هو المراد بتلو المعرف لا يستلزمه ابا وانما ترك
ذكره ودل عليه بتلو المقرون رعاية للمجانسة بين التالى
والمتلو اذا امكنت وتحقيقه ان التسمية وهى هذه
العبارة المخصوصة يتلوها فى هذا المقام شيئان احدهما
من جنسها ويتلو ذلك ذكره ووجوده ذكرها ووجودها
على ما هو المشهور من كون الالفاظ حادثة وهو المقرون
الآخر من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وكذا وجودها
وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر فصرح
بتلو الاول ليفهم الثانى مع المحافظة على التجانس ولو قال
لان الذى يتلو التسمية متلو لكان احسن واحسن منه
ان يقول لان تالى التسمية متلو ويقدرا تلو وانما قلنا

قلنا اذا امكنت لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الفعل
فلا يصح ان يقال الذى يتلو التسمية مذبوح اعلم ان
مجرد كون الفعل تاليا للتسمية لا يقتضى تقديره ما لم يجعل
التسمية مبدا له فانه قد يتفق ان يقارن الفعل
المبتدا بالتسمية فعل آخر اذا اراد احد ابتداء القراءة
بالتسمية فضرب دابا فان المقدر ههنا اقرا لا ادب
فلو قال لان ما جعل مبدا له مقرون لكان اولى وايضا
ما جعل مبدا له قرينة عامة فى جميع المواضع بخلاف
ما يتلوها اذ ربما كان الفعل مقارنا للتسمية والظاهر انه
واقع على الوجه المسنون وفى ذيان لفظ فيه فى الحديث
نوع ايماء اليه اللهم الا ان يقال المراد بالمتلو ما يتناول
التاخر الذاتى وما ذكرنا على تقدير كون الباء للاستعانة
قوله وكذلك يضمر كل فاعل اى فاعل يبدا فعله بالتسمية
بقرينة قوله ما يجعل التسمية مبدا له كان اسقط غيره
عن درجة الاعتبار قوله ما يجعل التسمية مبدا له
لا يخفى ان التسمية انما جعلت مبدا للفعل الحقيقى
والمقدر انما هو الفعل النحوى فاما ان يقدر مضاف
اى مبدا لمعناه على ان المراد المعنى التضمنى او لفظ ما
يجعل التسمية مبدا له اى ما يدل عليه تضمنا والاول
اولى فان فى الثانى ارتكاب الحذف بلا مساس الحاجة
اليه واضافة اللفظ الى المعنى ليست بمتعارفة تعارف

اضافة المعنى الى اللفظ واما ان يجعل من قبيل الاستخدام
لانه اريد بما يجعل التسمية مبدا له اللفظ وبضميره
معناه قوله لعدم ما يطابقه قد عرفت ان التقدير اقراء
قرينة معروفة معتبرة عندهم وله نظاير من الافعال
المخصوصة في المواد الجزئية المصدر فيها الافعال بالتسمية
بخلاف اضمار ابداء اذ ليس له ما يطابقه من النظاير
ولا قرينة ظاهرة تدل عليه وبتقييد القرينة بالظاهرة
اندفع القول بان ما ذكره يدل على عدم صحة اضمار ابداء
وقوله اولى يدل على جوازه فانه يمكن ان يجعل كون
المقصود ابتداء القراءة بالتسمية عملا بالحديث قرينة له لكنه
قرينة غير ظاهرة فان ذلك المقصود حاصل بان يبتدا بها
في الافعال سواء قدر لفظ ابتداء او اقراء هذا على
ما بعض النسخ وهو ما يدل عليه واما على ما في بعضها
وهو ويدل فمعناه انتفاء ما يتصف بالمطابقة والدلالة
فان نظاير الشيء اذا كانت متعارفة كانت مطابقة له
دالة عليه فنفي ما يتصف بهما على معنى سبب كل منهما و
لك ان تقول ان المذكور عند عدم الحذف وهو فعل
القراءة دون ابداء نحو اقراء باسم ربك فلو قرا ما يطابقه
عند عدم الحذف دون ابداء وايضا التقدير اقراء قاعدة
في علم المعاني هو يندرج فيها ما يطابقه وهي ان ما جعل التسمية
مبدا له يقدر قرينة الشروع في الفعل بخلاف تقدير ابداء

ابداء وقيل معنى قوله وذلك اولى اضمار كل فاعل ما
يجعل التسمية مبدا له اولى من ان يضمر ابداء لعدم ما
يطابقه في موضع لا يكون الفعل الواقع بعده ممتدا ولا
يخفى بعده قوله او ابتداء اي على انه مبتدا وبسم الله خبره
او صلة له والخبر محذوف اي واقع وزيادة الاضمار لان
الخبر وعامل الظرف محذوف ايضا قوله وتقديم المعمول
اي المعمول بواسطة حرف الجر وفي بعض النسخ المعمول
قوله ههنا اوقع من قولهم وقع الشيء موقعه وانما قال ههنا
احترازا عما وقع فيه التسمية مؤخرا كاول سورة العلق واية
سورة النمل قوله كما في قوله بسم الله مجراها اي اجراها و
ارساها بسم الله لا بهبوب الرياح والقاء المرساة كما
يتوهمه الجمهور ونقل عنه في الحاشية على قوله كما في قوله بسم
الله مجراها على تقدير ان يكون معناه اركبوا فيها مجراها
بسم الله ويجوز فيه غير هذا الوجه ولعل في هذا التفسير
اشارة الى وجه كون الجملة الاسمية حالا بدون الواو وهو
انها في تاويل المفرد كما في قوله تعالى بعضكم لبعض عدو اي
متعادين ثم المقصود من ايراد النظيرين اما مجرد التوضيح
حيث قدم في الاول هذا الظرف بعينه الا انه مستقر
وفيما نحن فيه لغو على ما اختاره من كون البا للاستعانة
وفي الثاني المعمول به بلا واسطة لاسمية والاختصاص
وغيرهما من الامور المذكورة او الاستشهاد بالاول على ان

بسم الله فيما نحن فيه مقدم على المقدر بما ذكر من الاهمية و
نظائرها فانه قدم فيه هذا الظرف عند جملة خبر لما
ذكر فدل على ان المتعلق في مبحثنا مقدم ايضا على
الفعل المقدر لما ذكر والتوضيح بالكتابي **قوله** لانه اهم
الظ ان الضمير للمفعول فان اهميته تقتضي التقديم حتى
صار بمنزلة المثل انهم يقدمون الذي شانه اهم وهم ببيانه
اعنى وان المهم المقدم ولم يحتج الى ان يقال يقدمون
الذي تقديمه اهم بل كان ذلك لغوا من الكلام كذا في شرح
المفتاح للعلامة التفتازاني رحمه الله لكن قوله وادل و
ادخل واوفق تقتضي كون الضمير للتقديم فان الاولية و
اخوتها من صفات التقديم الا ان يقال فيها حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه ثم انه لا يكفي ان يقال قدم للاهمية
بل لابد ان يبين ما يوجب الاهتمام على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر
فالظ ان يقول لانه ادل على الاختصاص فكانه اراد الاهمية
الناشية في غيره ككونه اسم الله لئلا يلزم عطف ما يوجب
الاهمية على الاهمية الناشية من غيره ولياقة الاختصاص بالمقام
لان المشركين كانوا يبدون باسماء الهتهم استعانة وتبركا
فوجب على الموحد ان يبتدي في افعاله المخصوصة بسم الله و
يدل على الاختصاص قطعا للشركة ردا على المشركين واظهارا
للتوحيد وانما قال ادل على الاختصاص اذ التخصيص
بالذكر بمعونة المقام يفيد الحصر وتعليق الحكم بالوصفين

بالوصفين المخصوصين به تعالى غير متجاوزين الى الهتهم
بل باوصاف الكمال المشعر بها اسم الله يشعر بالعلية
وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول في المقام الخطابي
اذا لم يظهر علة اخرى ولا بد يشعر من طريق المفهوم على
ان من لم يتصف بها بل بما لا يقرا باسمه ردا على المشركين
حيث يفعلون ما يفعلون باسماء الهتهم وما ذكرنا
من الوجهين الاخيرين يستفاد من كلامه في تفسير
قوله تعالى الحمد لله الى يوم الدين **قوله** كيف وقد جعل
اى كيف لا وقد جعل **قوله** لا يتم ولا يعتد به شرعا
ما لم يصدر باسمه تعالى فكانه فعل به **قوله** ذي بال
البال الحال والشان وامر ذو بال اى شريف يهتم
به والبال ايضا القلب كان الامر ملك قلب صاحبه
لاستمارة الكيفيه وفي هذا الوصف اعنى ذي بال
تعظيم اسم الله حيث يبتدا به في الامور المعتد بها
دون غيرها والتيسير على الناس في محقرات الامور و
جعل ترك التسمية في الاول موجبا لنقصان الاجر
حيث قال فهو ابتر اى مقطوع الآخر مبالغة في
نقصان الاجر حتى سرى الى الآخر او تركا للمبالغة فان
الحيوان المقطوع الراس منتف بالكلية لا المقطوع
الآخر **قوله** وقيل الباء للمصاحبة ترجيح كون الباء
للاستعانة لان الظرف ح لغو وعلى تقدير المصاحبة

مستقر فيحتاج الى زيادة اضمار وايضا في جعلها للاستعانة
اشعار بمزيد مدخلية اسم اسم الله في الفعل وجعل الموجود
الغير المعتد به بمنزلة المعدوم ومثله بعيد من المحسنات
واما ان بالمصاحبة ادل على تلبس جميع اجزاء الفعل
لاسم الله بخلاف باء الاستعانة ففيه مناقشة هي
ان مقارنة الحال للعامل لا يقتضي وقوعها في جميع اجزاء
زمان العامل بل يكفي وقوعها في بعضها اعلم ان باء الاستعانة
لغو فان مدخولها سبب للفعل متعلق به بواسطة الباء
من غير اعتبار معنى فعل آخر عامل في الظرف وباء المصاحبة
مستقرة على ما ذكر واورد صاحب اللباب ولا صاد
عن الالغاء عندي كما في باء الاستعانة فاذا قلت
اشتري الفرس بسرجه جاز ان يكون الباء متعلقا
باشتري على جهة المصاحبة كما في كتبت بالقلم فان وجه
التعلق مختلف والتحقيق انه اذا قصد بباء المصاحبة
مجرد كون المعمول المذكور للفعل مصاحبا للمجرور زمان
تعلق الفعل به تعلق الفاعلية او المفعولية ملابسا له
فمستقر في موقع الحال وان قصد كونه مصاحبا له في تعلق
الفعل فلغو والتمثيل باشتري الفرس بسرجه يؤيد ما ذكرنا
فانه يجوز فيه كلا المعنيين على الاول السرج ليس مشترى
وعلى الثاني مشترى بخلاف نحو نمت بالعمامة فانه لا يحتمل
اللغو ولا شك ان المراد فيما نحن فيه المعنى الاول لا الثاني

لا الثاني اذ ليس المعنى على ايقاع القراءة على الكتاب واسم الله
هذا وذكر المص في تفسير قوله تعالى اقرأ باسم ربك اقرأ
القرآن مفتتحا باسمه تعالى او مستعينا وعلى ما ذكره يكون
بسم الله هنا ظرفا مستقرا والباء صلة الافتتاح او الاستعانة
ويحتمل ان يكون ميلا الى المعنى لا اختيارا لكون الظرف مستقرا
قوله كيف يتبرك باسمه اي باي عبارة يتبرك به فان قلت
الظ ان يقول كيف يستعان باسمه ويتبرك به ليشمل الوجهين
الاول المختار عنده قلت كون اسم الله آلة للفعل ليس الا
باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فالتبرك ملحوظ في الوجهين
غير ان في الاول دلالة على ان الفعل بدونه بمنزلة المعدوم
دون الثاني **قوله** ومن حق الحروف المفردة اراد بالحروف
حروف المعاني الموضوعة بمعنى على ما يقابل الاسم والفعل
وبالمفردة ما بنيت على حرف واحد **قوله** ان يفتح وذلك
لان الاصل في البناء هو السكون لخفته فانه لا يختلف بتعاقب
العوامل والدائم بالتخفيف اولى وايضا اصل الاعراب ان
يكون وجوديا لكونه اثرا للعامل وعلما على المعاني فاصل
ما يقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على السكون
في تلك الحروف لكونها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد
رفضوا الابتداء بالساكن فحقها ان تبنى على الفتحة التي هي
اخت السكون في الخفة وان كانت الكسرة اختا له في المخرج
لانها ادوات كثيرة الدور على الالسنة فالاحق بها الاخف

وقد عورض بان الكسر يناسب العدم لقلته مع ان من قواعدهم
ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر **قوله** لاختصاصها
بلزوم الحرفية والجر الباء داخلة على المقصود والمراد بلزومها
لهما عدم مفارقتها لها بمعنى انها لا توجد بدونهما يقال
فلان لزم بيته اى لم يفارقه ولم يوجد فى غيره ومنه قولهم
ام المتصلة لانها لازمة لهمزة الاستفهام فالاضافة الى
المفعول ويحتمل ان يكون الاضافة الى الفاعل فيكون
نظير قولهم فى ما ضرب زيد الا عمرا انه قصر للفعل المسند
الى الفاعل على المفعول ويحتمل ان يكون اللزوم مصدرا
لمبنى للمفعول ونظيره اذ يقال فى المثال المذكور قصر
المضروبية لزيد على عمرو وهذا اولى مما قالوا اذ الفقر منحصر
فى قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف
والضرب المسند الى زيد وان اعتبر تعلقه بالمفعول
ليس صفة لعمرو ثم كل واحد من الحرفية والجر يناسب الكسر
اما الحرفية فلانه تقتضيانها السكون الذى هو عدم الحركة و
كون الكسر بمنزلة العدم لقلته حيث لا يوجد فى
الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى حروف
الاسناد والجيم وكونه اختا للسكون فى المخرج وكون
الساكن اذا حرك حرك بالكسر واما الجر فلموافقة حركة الباء
اثرها فقيل هما وجهان وبعض الاولين او العطف وفائدة
اللازمتين للحرفية والثانى بكاف التشبيه اللازمة للجر وقيل

وقيل المجموع دليل واحد فائدة دفع النقصان لكن بقى النقض
بواو القسم وتائه واجيب بان عملها بنيابة الباء فكان
الجر ليس اثرا لها اعلم ان هذا على تقدير اعتبار خصوصيات
المعانى دون النظر الى مجرد صورة الحرف والا فالكاف ليست
بكسرة للجر ايضا كضمير المخاطب والواو والتاء ليستا لازمتين
للحرفية ولا للجر كواو ضمير الجمع وتاء ضمير الخطاب وجه ذكر
الحرفية والجر معا ليتاكد جهة الكسر فى الباء لا للاحتراز فان
ذكر لزوم الجر كاف فيه والا ورد هو الظ فانهم يقولون
كاف التشبيه اما حرف او اسم بمعنى مثل ولا يقولون
انها ايضا يكون ضميرا وحرف خطاب وتعدد اللامات
مبنى على اعتبار خصوصيات المعانى كما لا يخفى ثم اعتبار
خصوصية كونها موضوعة لمعنى عما لا بد منه فان الباء
قد تكون من حروف المبانى فلا يلزمها الجر ولا الحرفية
بالمعنى الذى كلامنا فيه **قوله** لام الاضافة وهى اللام
الجارة سميت حروف الجر حروف الاضافة لان وضعها
على ان يفضى بمعانى الافعال الى الاسماء والاضافة لانها
افضاء معانيها الى الاسماء امالتها ونسبتها اليها فان لفظ
فى فى زيد فى الدار نسب حصول زيد الى الدار والباء
فى مر زيد بعمرو نسب مرور زيد الى عمرو واما لام الابتداء
فهى اللام المفتوحة الداخلة على المبتداء او خبران لتوكيد
مضمون الجملة كقوله تعالى لانتم اشد رهبة وان ربك ليحكم

بينهم قوله للفصل بينها وبين لام الابتداء والفرق بلا عراب
لانه ربما يكون الظ مبنيا او موقوفا عليه او معربا
تقديرا فاجريت لام الابتداء على الاصل وكسرت
لام الاضافة ليوافق حركة العامل اثره واما اذا دخلت
على المضمر فانها تفتح على الاصل لان الفرق حاصل لجوهر المدخول
عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع واللام
الجازمة لاختصاصها بالفعل لا تلتبس بلام الاضافة
لاختصاصها بالاسم بل بلام الابتداء لدخولها على المضارع
اذا كان خبر ان فكسرت ايضا للفصل وقيل اللام الجازمة
في حكم الجارة للمشاركة في مطلق العمل وقيل هي مكسورة
لانها تختص بالفعل كما ان اللام الجارة تختص بالاسم فكما ان
اللام الجارة مكسورة اذا دخلت على اسم مظهر فكذلك لام
الامر قوله من الاسما التي حذفت اعجازها تقديره افتح
والذاهب منه الواو واصله سمو بكسر السين او ضمها
على اختلاف القولين كذا في الصحاح وفي الاقليد حذفت
واوه لاستثقالهم تعاقب الحركات الاعرابية عليها ونقل
سكون الميم الى السين بتعاقب تلك الحركات قوله
وبنيت اوايلها على السكون يعني بحسب التحقيق والاستعمال
وان كان يعتبر تحركها بحسب التقدير والقياس على
ما سبق ان اصله سمو بالضم او الكسر قوله مبتدا بها
حال من ضمير عليها قوله لان من دابهم اشارة الى جواز الابتداء

الابتداء بالساكن ومن قال بامتناعه فليس يحكي الا عن لسانه
ويشهد له تصريفه على اسماء فان افعالا جمع فعل بالكسر
وفعل بالضم مثل جذع واجذاع وقفل واقفال ولو
كان المحذوف الفا لكان جمعه اوساما وتصغيره وسيما
والفعل منه وسمت واما الاسامي فجمع الاسما على ما ذكر
في الصحاح قوله ويجئ سمى كهدى عطف على تصريفه و
مجيئه على وزن هدى قول ابن الانباري حيث قال في
الاسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم وسم
بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى قوله والله
اسماك وروى سماك وهو يعني وقوله سمى بالكناية كهدى
وذكر في الصحاح فيه اي في الاسم اربع لغات اسم واسم بالضم
وسم وسم وينشد والله اسماك سما مباركا وهكذا في
التيسير فعلى هذا ليس سما في البيت كهدى بل هو سم نصب
على المفعولية وهذا كتب بالالف قوله والقلب بعيد
مطرد اي القلب المكاني في تصاريفه كذا نقل عنه والمراد
بالقلب المكاني نقل الواو من الاول الى الاخر وعلى هذا
فيبعد القلب في المفرد حذف الواو واتى بهمزة الوصل
لئلا يرد انه لم يعهد دخول الهمزة على ما حذف
صدره ويحتمل ان يراد قلب الواو بالهمزة في اسما قال
صاحب الكشاف في المفصل ابدال الهمزة من حروف
اللين على ضربين مطرد وغير مطرد وعد من غير المطرد

ابدال الهاء من الواو وغير المضموم في نحو اشاح واسما واراد بالمطرد
القياس من غير حاجة الى سماع في احاده ويعبر المطرد ما لا تقف
احاده على السماع على ما نقل عنه وصرح به في شروحه قال
في المحمل اسما عند سيبويه اصله وسما قلبت الواو همزة
ووزنه افعال عند المبرد فاصل اسما عنده اسماو قلبت
الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة ويجوز ان يراد
بعدم الاطراد هنا انه لا يجري في سائر تصاريفه وذكر في
الاقليد في شرح هذا المقام اسما اسم امرأة من الوسامة و
هي الحسن فلا يكون مما نحن فيه قوله لانه رفعة للمسمى اشارة
الى التناسب في المعنى فانه لا بد منه في الاشتقاق ولا يكفي
التناسب في التركيب ثم ان في التسمية رفعا للمسمى عن
حضيض الخفا الى منصة الظهور واعلاء القدرة حيث
اعتد به ونصب علامة بازائه وتعريفا له وقوله رفعة
للمسمى من حمل المسبب على السبب مبالغة وقوله شعار له لعله
اشارة الى ما ذكر في التفسير الكبير من ان اللفظ معرف
للمعنى ومعرف الشيء متقدم على المعلوم به على المعرف فلذا جرم
كان الاسم عاليا على المعنى متقدما عليه فان شعار القوم
في الحرب علامتهم ليعرف بعضهم بعضا ويحتمل ان يكون
تتمة لقوله رفعة للمسمى فان الشعار اي العلامة انما ينصب
لما يعتد به ويرفع قدره وههنا كلمات اخر تطلب في
التيسير والتفسير الكبير قوله ومن السمة هي العلامة والاسم

والاسم كالعلامة المعرفة للمسمى قوله ليقل اعلاله متعلق بعوض
اي عوض الهمزة من الواو المحذوفة ليقل تغييره او بزيادة
الهمزة يجبر نقصان الحذف وتلخيصه ان الحذف يوجب
نقصان كمية ما تركب منه الكلمة وانعدام خصوصية
حرف منه وبالتعويض ينتفي الاول فيقل التغيير او بقوله من
السمة والمراد قلة اعلاله بالنسبة الى كونه من السمو فانه على
على الاول الاعلال في اوله فقط وعلى الثاني في آخره واوله
معا وفيه تكلف ظ قوله لم يعهد داخلة على ما حذفت
صدره في كلامهم كعدة وزنة وصفة فان اصلها الوعد
والوزن والوصف اسقط منها الواو وزيد فيها
الها قوله فغير المسمى لان الاسم بمعنى اللفظ المخصوص قد يكون
عين مسماه وذلك كلفظ الاسم فانه لكل لفظ دال على
معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك
فيكون اسما لنفسه كذا ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى
وهو مبني على انه جعل لفظ الاسم موضوعا بازاء كل لفظ
دال على معنى لا بازاء المفهوم الكلي الصادق عليه كما يدل
عليه ظاهر عبارته او حمل المسمى على ما يطلق عليه الاسم سواء
كان عين ما وضع له او فرداله والتغاير بين الاسم والمسمى
مع الاتحاد فيهما بالاعتبار كالعالم والمعلوم عند علم الشيء
بنفسه وعلم ان لفظ الذي عين ما وضع له على القول بانه
موضوع بازاء الخصوصيات وضعا عاما وعين فرده على

القول بانه موضوع بازاء المفهوم الكلي الصادق عليها اى
مفهوم شيء معلوم لاتصاف بمضمون جملة يظهر ذلك عند
قولك للشيء وضع لكل فرد من مفهوم شيء معلوم لاتصاف
بمضمون جملة او بهذا المفهوم مشيرا به الى الذي ونظيره
ضمير الغايب هو يظهر ذلك عند قولك من الضماير هو
وهو موضوع لكل فرد مما يصدق عليه مفهوم الغايب
المذكور اولا ليستعمل في كل فرد يصدق عليه على
اختلاف الرايين فالمراد بهو اولا هذا اللفظ المخصوص
خصوصية لا تتبدل بتبدل المحال مع قطع النظر عن
تشخصه الناشية من المحل وبهو ثانيا ما اريد بهو اولا
واشير به اليه فانه المتصف بالخبر المذكور بعده وهو
اسم موضوع لمفهوم صدق على الاول ولكل واحد من
افراده ومنها الاول الذي هو عينه فان الاسمية والموضوعية
لما ذكرنا ثابت له مع قطع النظر عن التشخص العارض له
في المحل وهذا الكلام دقيق وبالتامل حقيق تامل قوله
فهو المسمى وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح
الواضحات وهو عبث كذا ذكره الامام رحمه الله تعالى
قوله وقوله تعالى تبارك اسم ربك اشارة الى حجة من قال
الاسم هو المسمى ووجه الاحتجاج ان المتبادر كع
المتعالي هو الله تعالى لا الصوت والحرف ويجوز ان يكون
اشارة الى رد قوله لم يشتهر ونظيره قوله سبح اسم ربك

ربك وقوله المراد به اللفظ جواب له على التقديرين وتفصيل
في سورة الرحمن كون المراد بالاسم الصفة قوله عن
الرفث اى الفحش وعن التاويلات الزايغة واطلاقه
على غيره بزعم انه فيهما سواء وقيل هو كناية عن تسبيح
الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والموقف
المنيف قوله متحرج اى مدخل بالعنف من غير ضرورة واحتياج
اليه خروجه ودخوله سواء قوله كما في قوله قوله
الى الحول ثم اسم السلام عليكما تمامه ومن يبك حولا كاملا
فقد اعتذر يعني يبكيت عليكما ايها الخليلان ثم السلام عليكما
اى حفظ الله يعني ثم تركت البكاء فان من بكى حولا كاملا
فقد اعتذر اى فقد قضى حق الخليل المضاف هنا زايد
لان المراد هو السلام قوله انقسم انقسام الصفة عنده
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان من الصفات ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة
امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي
ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة و
غير ذلك فعلى هذا المراد بالمسمى الموصوف في مقابلة
الاسم مرادا به الصفة وهذا تقرير واضح لا خفاء فيه
سوى اطلاق الصفة على ما هو عين الموصوف ومعنى
الغيرية وتحقيق ذلك في علم الكلام وقال في شرح المواقف

قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله
عين المسمى اى ذاته من حيث هى نحو الله فانه اسم
علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
نحو الخالق والبارى مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك
انها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير
مما يدل على صفة حقيقية قايمة بذاته ومن مذهبه
انها لا هو ولا غيره فكذا الحال فى الذات الماخوذه
مع تلك الصفة وهذا الكلام صريح فى ان المراد بالاسم
المدلول المطابق للاسم كمفهوم العليم ونحوه وفى عدم كونه
غيرا بحث اذ هو مشتمل على مفهوم ذات ما ونسبة الصفة اليها
والظاهر كونها غيرا للذات الموجوده ويمكن ان يقال
لما كان هذا المفهوم ممتنع الانفكاك عن الذات
كالعلم لم يكن غيرها مثله **قوله** وانما قال بسم الله تصدير
الفعل باسم الله تعالى انما يكون بذكره ويقع على وجهين
احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظة الله
مثلا والثانى ان يذكر لفظ دال على اسمه كما فى التسمية
فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسم فقد ذكر
ههنا ايضا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا
فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمايه واما
كلمة الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله
مبدا للفعل فمن ثمه ذكره على الوجه المطلوب والتبرك

والتبرك انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه بجعل الة
للفعل لا ذاته واليمين انما تكون بذاته لا باسمه **قوله** ولم
يكتب الالف التعبير عنها بالالف مع انها عبر عنها بالهمزة
اولا اما بنا على ان الالف اسم للساكنة والمتحركة جميعا او
بناء على انها فى الخط بصورة الالف اذا كانت فى اول
الكلمة **قوله** على ما هو وضع الخط متعلق بالمنفى فان
وضع الخط على ان كل كلمة تكتب على صورة لفظها بتقدير
الابتداء بها **قوله** اصله اله فحذفت الهمزة على ما ذكره
حذف الهمزة على خلاف القياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها
الى ما قبلها ثم حذفها ويدل عليه وجوب الادغام
والتعويض والمشهور ان اصله الاله فذكر المحقق الشريف
قدس سره ان حذف الهمزة بلا قياس ويدل عليه
وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف القياسى
فى حكم الثابت فلا مجال للادغام فضلا عن وجوبه
وايضا الادغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجايز
لا الواجب ولا معنى للتعويض عما هو فى حكم الثابت و
قال ابو البقاء انه على قياس تخفيف الهمزه فيكون لزوم
التعويض ووجوب الادغام من خواص هذا الاسم
ليمتاز بها عن نظايره كما امتاز مسماه عن ساير الموجودات
بما لا يوجد الا فيه ثم معنى التعويض على ما ذكره المص انه
اورد عوضا عنها وعلى المشهور جعلها عوضا عنها وفى

الصحاح اله بالفتح آلهة اى عبد عبادة ومنه الله
اصله الاه على فعال بمعنى مفعول لانه مألوه اى معبود
كقولنا امام فعال بمعنى مفعول لانه موتم به فلما ادخلت
عليه الالف واللام حذفت الهمزة تخفيفا ولكونا عوضا
منها لما اجتمعا مع المعوض ومنه قولهم الاله **قوله** ولذلك
قيل يا الله اى ولان الالف واللام عوض عن الهمزة
المحذوفة قيل يا الله بقطع الهمزة لانها جزء المعوض
من الحرف الاصلي وتوهم ابو علي ان اللام فى الناس ايضا
عوض اذ لا يجتمعان فى الناس الا ضرورة ورد بكثرة
استعمال ناس منكرا دون لاه وبامتناع يا الناس
دون يا الله كذا ذكره المحقق وذكر الشيخ الرضي ما يندفع
به الاخر حيث قال انما جاز يا الله لاجتماع الشيئين فى
هذا اللام لزومها الكلمة الا نادرا كما فى قوله لاه هذا الكبار
وكونها بدلا من همزة اله واما النجم وامثاله فلانها لازمة
لكنها ليست بدلا من الفا واما الناس فاللام فيها عوض
من الفا الا انها ليست لازمة اذ يقال فى السعة ناس
هذا وانما اختص القطع بالندا اذ هناك تمحض الحرف
للعوضية بلا شائبة تعريف للاحتراز عن اجتماع
اداتى تعريف وفى غير النداء يجرى الحرف على اصله
قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق اى الذات
المخصوصة وقوله المعبود بحق اى هذا المفهوم الكلي

هذا

ها

الكلي قال اسم للمعبود مطلقا وبالالف واللام اسم
للمعبود بحق سواء كان الفرد المخصوص او غيره بالغلبة
وبعد الحذف والادغام كالعلم بهذا الفرد وفى ايراد
حق منكرا والحق معرفا نوع اشارة الى ما ذكر وقيل كلاهما
علمان لهذا الفرد **قوله** واشتقاقه من أَلَهَ بالفتح بأله
كذلك الالهة بمعنى عبد عبادة قاله فعال بمعنى مفعول
كالامام بمعنى الموتم به فيكون من الصفات وقال
صاحب الكشاف انه اسم غير صفة اشتق اله وتأله
واستاله ولما لم يثبت اشتقاق الثلاثى المجرد من اسماء
الاجناس اختار المص انه صفة مشبهة من اله آلهة و
تأله واستاله ايضا مشتقان من اله لا من الاله كذا نقل
عن المص رحمه الله وفيه ان الامام ليس بصفة لانها ما وضع
لذات مبهمة ومعنى تقوم بها المقصود والامام ليس كذلك
ويدل عليه انه يوصف بشئ ولا يوصف به وكذا الاله
واشار صاحب الكشاف الى كون الامام ليس بصفة
بقوله الامام اسم لمن يؤتم به وتبعه المص فى البقرة لكنه
قال فى المجرد الامام اسم ما يؤتم به فسمى به اللوح ونظر
البناء لانها مما يؤتم به ثم اشتقاق الثاني المجرد من اسم العين
نادر كقولهم ابل اباله اذا تانق فى رعية الابل واحسن
القيام بمصالحها هذا وذكر فى المدارك قيل هو من اله
يأله الها اذا عبد فهو مصدر بمعنى مألوه اى معبود

وكلام الصحاح يدل على ان مصدر اله الالهة والوهة وانما
هو فعال بمعنى مفعول وفي المصادر الالهة پرستيدن
ولم يذكر الاله وكلام المدارك مبني على القول باشتقاق
المصدر من الفعل **قوله** من اله بالكسر ياله بالفتح الها
فان قيل اصل اله وله وهمزة الاله اصلية على ما ذكر في
الصحاح وحمل الاشتقاق على الاشتقاق الاكبر خلاف
المتبادر اي الاشتقاق الصغير وايضا النزاع انما هو
بحسب الاشتقاق الصغير قلنا قول الجوهري في اله
معارض بقول غيره من الايمة ولو سلم فليكن همزة الاله
ايضا واوا وان جعلت في الصحاح اصلية لكن هذا
مجرد توجيه لكلام القايل وليس بمرضي عند المصنف حيث
اورد اشتقاقه من وله اذ الجرد مقابلا لاشتقاقه
من اله اذ التحير الا ان يقال المقابلة باعتبار ان اشتقاق
الاله اما من الاصل او من المنقلب همزته من الواو **قوله**
لان العقول تحير في معرفته اي في معرفة الذي يعبد
فاتخذ الناس الهة اشتى وزعم كل ان الحق ما هو عليه
فكثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وما
يودي اليه من الحق الصريح وانما جعلنا الضمير للمعبود
دون ذاته تع لان الظاهر ان الكلام في اشتقاق الاله
دون اسمه وان كان الكلام في اشتقاقه فالضمير له تعالى
والمعنى ان العقول تتحير في معرفة ذاته وصفاته وما يجوز

وما يجوز عليه من الافعال وما يمتنع **قوله** او من اله اذا
فزع في التيسير مكانه من وله يوله ولها اذا فزع ولجا
ويحتمل ان يكون همزة اله بهذا المعنى منقلبة عن الواو ويقال
فزعت منه اي خفته وفزعت اليه اي لجات وقوله الهه
غيره اي اجاره وقوله اذ العابد يفزع اليه وهو يجيره
انما يناسب الثاني فكان ينبغي ان يقول اذا فزع الى
شيء **قوله** او من عمه يعني اذا اطلق على غيره تعالى **قوله**
اذا ولع به المناسب بهذا المقام اذ العباد مولعون و
بقوله اذ العباد مولعون اذا ولع **قوله** فقلبت الواو
همزة ثم حذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام على ما
ذكر انفا وفي التيسير ثم ادخلت الالف واللام ثم حذفت
الهمزة تخفيفا **قوله** ويرده الجمع على الهة لعل من يجعله
مشتقا من وله يقول الهة في الاصل اولهة كما ان من يقول
همزته اصلية يقول اصله االهة لان القلب في الثاني
قياسي دون الاول ويجوز ان يكون على لغة من يقلب
حرف العلة الساكنة المفتوح ما قبلها الفا ومنه قوله تعالى
ان هذان لساحران وهي لغة بلحارث بن كعب كذا ذكره
الامام الواحدي في الوسيط ويأباه عدم ورود اولهة
في لغة **قوله** اذا احتجبت وارتفع في التيسير لاه يلوه
اي علا ولاه يلوه لوها ولاه يليه ليها اي احتجبت وفي
الصحاح لاه يليه ليها اي تستر وفي الديوان لهت اي تسترت

وفى الصادر الليه د برده شدن وبالجملة كون لاه يليه
بمعنى ارتفع ليس لغة مشهورة بل ظ كلامهم يدل على انه
ليس بلغة وكذا كون لاه مصدر اليس بمذكور فى الكتب
المشهورة وظ كلام الصحاح يدل على انه صفة حيث قال
جوز سيبويه ان يكون لاه اصل اسم الله ادخلت عليه
الالف واللام فجرى مجرى الاسم العلم كالعباس والحسن
الا انه يخالف الاعلام من حيث انه كان صفة اذ يبعد
جمله على انه كان مستعملا فى معنى الصفة مجازا وذكر فى
التيسير الذين قالوا انه مشتق منهم من قال اشتقاقه من
وله اذا فزع ومنهم من جعله من الوله الذى هو التحير و
ذكر اقوالا اخر الى ان قال ومنهم من جعله من لاه يلوه اى
علاه ومنهم من جعله من لاه يلوه ولاه يليه ليها اى احتجب
قوله محجوب نقلا عن شرح الكنز ونوان المحجوب لا يطلق
على الله تعالى فان صح فالصواب ما فى بعض النسخ محتجب
قوله ومرتفع اى عال على كل شى ومنزه عما لا يليق به
والمص ممن يجوز استعمال اللفظ فى معنيين قوله و
يشهد له قول الشاعر من جعل اصله اله يقول لم يذكر
الالف واللام فى صدره مع حذف الهمزة كما سبق ثم انه
على هذا القول ادخلت الالف واللام على لاه فجرى
مجرى العلم كالعباس والحسن وقولهم يا الله بالقطع انما
جاز بنية الوقف على حرف الندا تفخيما للاسم وقال

وقال الشيخ الرضى فيقال فى قطع همزته واجتماع اللام ويا
ان هذا اللفظ اختص باشياء لا يجوز فى غيره ويضعف
هذا القول استعمال اله بمعنى المعبود واطلاق الاله على
الله سبحانه وتعالى والكبار بالضم والتخفيف ابلغ من الكبير و
بالضم والتشديد ابلغ منه بالضم والتخفيف قوله وقيل
علم اى بحسب اصله ليس بمشتق قوله لانه يوصف ولا
يوصف به هذا انما يدل على كونه اسما لا على كونه علما
على ان صاحب الكشاف صرح فى الفاطر بجواز ايقاع
اسم الله تعالى صفة اسم الاشارة قوله ولانه لا بد له من
اسم ان اراد بالاسم ما يقابل الصفة فلا يثبت العلمية
وان اراد العلم فقوله لا بد له من اسم يجرى عليه صفاته
فى حيز المنع ويمكن اختيار الثانى واثبات المقدمة الممنوعة
بان كل حقيقة يتوجه الاذهان الى فهمها وتفهيمها فيما بين
الجمهور قد وضع لها اسم يجرى عليه احكامها وصفاتها
فكذا الخالق الاشياء ومبدعها والاسم الموضوع له علم
ولا يكفى العلم المنقول عن الوصفية اذ على هذا لم يكن له فى
اصل الوضع اسم يجرى عليه صفاته قوله لم يكن قوله
لا اله الا الله توحيدا اى مفيدا بنفسه ثبوت ذلك
الفرد الواجب بذاته كما ان لا اله الا الرحمن كذلك وكونه
مفيدا بنفسه ذلك وعدم كون لا اله الا الرحمن كذلك
سر ان الشارع جعل لا اله الا الله توحيدا دون لا اله الا

الرحمن **قوله** فلا يمكن ان يدل عليه فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعلقه بوجه يمتاز به عن غيره من غير ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم المجرد الذات المعقولة له في ضمن الصفات ولانه قد تقرر في الكلام انه يمكن ان يخلق الله العلم بكنه ذاته في البشر ولانه انما يتمشى اذا لم الواضع هو الله تعالى كذا نقل عنه رحمه الله تعالى والتحقيق ان وضع الاسم لمعنى فرع تعلقه ووسيلة الى تفهيمه فلا بد للواضع من العلم بالموضوع له ويكفي تصوره بالوجه ولا بد من كونه بحيث يفهم السامع ليحصل المقصد ويكفي تصوره بالوجه ايضا هذا اذا كان الواضع غير الله تعالى وان كان الواضع هو الله فلا اشتباه اصلا من جهة الاول والمذكور في الكتاب انما هو الثاني فافهم اعلم ان هذا الدليل على تقدير تمامه يفيد انه ليس من الاعلام الغالبة ايضا اذ الاعلام الغالبة صارت موضوعات لاشخاص معينة يدل بها عليها وهو ليس كذلك ولهذا قال كالعلم وقوله مثل الثريا والصعق تمثيل للعلم او تنظير له في مجرد العلمية وان لم يدل على ذات مخصوصة وح الفرق بينه وبين الرحمن مشكل ويمكن ان يقال ان الله بالغلبة عليه بحيث لا يستعمل الا فيه صار بمنزلة العلم في اجراء الاحكام الخاصة عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه بخلاف الرحمن فانه

بالغلبة ما خرج عن درجة الوصفية بل غلبته في معنى وصفي اخص من معناه الاول بحيث لا يصدق على غيره وقوله لما غلبت عليه بحيث لا يستعمل في غيره وقوله من حيث انه لا يوصف به غيره يح يرشدان الى ما ذكرنا بقي انه لا شك ان ذاته تعالى عند استعمال لفظ الله فيها غير معقولة بحقيقته بل بوجه مخصوص به فاذا كفى هذا في الاستعمال فلم لا يكفي في الوضع **قوله** مثل الثريا والصعق كان في الاصل ثروى تانيث ثروان من الثروة وهي الغنا والكثرة ثم صغرت فصارت ثريوا فقلبت الواو ياء وادغمت اليا في اليا فصارت ثريا وسميت الانجم الستة بها والصعق من اصيب بالصاعقة غلب على خويلد ابن نفيل بن عمرو بن كلاب وسبب تسميته انه جاءت ريح وسفت التراب في قصاعه وطعامه فشتم الريح فرمته بصاعقة فقتلته فصار معروفا بالصعق **قوله** لما افاد يح اذ الظرف يقتضي ما يتعلق به من فعل او شبهه او معناه الخبر المنقول عن الصفة ليس فيه شيء من ذلك ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول انه يتعلق بمحذوف معرفة من الصفات هو نعت الله اي هو الله المعبود في السموات كما في قوله تعالى ولقد نجينا بني اسرائيل من العذاب المهين من فرعون على لفظ من الاستفهامية اي المقول فيه من فرعون والثاني ان من

قوله العلم اذا اشتهر بصفة يطلق العلم ويراد به
صفته كما يقال زيد حاتم اى جواد وابو يوسف وابو
حنيفة اى كامل فى الفقه ودلالة اللفظ على معنى لا يستلزم
وضعه له فيمكن ان يقال ان الله علم موضوع للذات
وليس دالا فى الاية على مجرد الذات كذا نقل عنه و
يجوز ان يتعلق بما اشتهر به الاسم من الالوهية وصفات
الكمال ودل عليه هو الله مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى
اى هو المعروف بذلك فى السموات والارض او ما يدل عليه
التركيب الحصرى من التوحيد والتفرد بالالهية او ما تقرر
عند الكل من قولهم هذا الاسم عليه خاصة فهذه معان
يكفى فى تعلق الظرف بها انفهامها من لفظ الله من غير استعماله
فيها وكذا الكلام فى مفهوم المعبود وجوز المصنف فى الانعام
تعلقه بقوله يعلم سركم على ان الجملة خبر ثان او هى الخبر
والله بدل ويكفى لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما وكونه ظرفا
مستقرا وقع قوله بعد خبر او هو خبر والله بدل بمعنى انه
تعالى لكمال علمه بما فيهما كانه فيهما وذكر فى الزخرف فى تفسير
قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله مستحق
لان يعبد فيهما والظرف متعلق به لانه بمعنى المعبود او
متضمن معناه كقولك هو حاتم فى البلد وكذا فيمن قرأ
الله ويمكن ان يقال هذه الاحتمالات لا تنافى قوله لما
افاد ظ قوله وهو الله فى السموات معنى صحيحا والمدعى

اثباته بالشرح لتوقف ثبوت الشرع عليها قوله
حيث قال وهديناه النجدين اى طريق الخير والشر
كذا ذكره المصنف تبعا لصاحب الكشاف ولا يخفى ان
الهداية متعدية بنفسه فى هذا الكلام وليست بمعنى
الايصال بل بمعنى الارائة الا يرى الى قوله فلا اقتحم
العقبة قال المص فلم يشكر لتلك الايادى باقتحام
العقبة فان الايصال الى طريق الشر ليس من الايادى
بخلاف ارائته من حيث انه طريق الشر وعلى ما
يفهم من كلامه اولا من اختصاصها بالخير فى هديناه
النجدين تغليب قوله وقال فهديناهم كلامه فى
تفسيره يدل على ان المراد بالهداية فيه ليس بجنس
الثانى فقط حيث قال فدللناهم الحق بنصب الحجج
وارسال الرسل ولعله اولى لانه ادل على شقاوتهم
قوله والثالث الهداية بارسال الرسل الظاهر ان
المراد بالرسل ما يعم الملائكة ليتناول هذا الجنس
الهداية الانبياء ايضا ثم جعل المنحصر فى الاجناس هداية
الله تعالى يقتضى ان يكون المراد هداية الله بارسال
الرسل وانزال الكتب والعبارة ايضا يفيد هذا المعنى
وعلى هذا فى قوله واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدى للتى
هى اقوم نظر فان قيل الهداية فيها صفة الله تعالى حقيقة

وانما اسندت اليهم والى القران مجازا قلنا لو سلم ذلك
في الثاني فلا نسلم في الاول قال المص في تفسيره وجعلناهم
ايمة يقتدى بهم يهدون الناس الى الحق بامرنا لهم
بذلك وارسلنا اياهم حتى صاروا مكملين ثم جعلهم
ايمة يهدون بامر يشعر بانه اياها عنى بالهداية المذكورة
فيه ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بهداية الله تع
المنحصرة في الاجناس الاربعة الهداية المنتسبة اليه
تع بوجه وهداية الانبياء كذلك لكونها بامره تع
وارساله وبالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية
الحاصلة بها سواء كانت قايمة بالرسل المنزل او بمن
هداه وامره بالهداية وقس عليها هداية القران
ان كان متصفا بها حقيقة هذا وذكر الامام حجة
الاسلام رحمه الله الهادي من العباد الانبياء والعلما
الذين ارشدوا الخلق الى السعادة الاخروية وهدوهم
الى صراط الله المستقيم بل الله الهادي بهم وعلى السنتهم
وهم مسخرون تحت قدرته وتدبيره فيجعل الهداية
المسندة اليهم من اقسام هداية الله تع ومندرجا تحت
جنس الهداية بارسال الرسل بهذا الاعتبار قوله و
اياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
يمكن حملها على الثالث قوله والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا قال في تفسيره والذين جاهدوا في

في حقنا واطلاق المجاهدة ليعم جهاد الاعادي الظاهرة
والباطنة بانواعه لنهدينهم سبل السير الينا والوصول
الى جنابنا ولنزيدنهم هداية الى سبل الخير وتوفيقا
لسلوكها ولعل هداية سبل السير الى الله تع ان يكشف
على قلوبهم السراير ويريهم الاشياء كما هي قوله فالمطلوب
اما زيادة ما منحوه من الهدى فان من خصص الحمد بالله و
اجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبداء والمعاد
كان متهديا الى بعض الصراط المستقيم فالمطلوب اما زيادة
ما منحوه من الهدى بان يهتدوا الى الباقي بنزول الايات
وظهور الاحاديث زمن النبي عليه السلام وظهور طريقة
الاستنباط بعده اقول اعلم ان الهدى جاء لازما بمعنى
الاهتداء ومتعديا بمعنى الدلالة والاول هو المراد
ههنا بقرينة قوله منحوه والمراد بزيادة الهدى اما زيادة
الله اياهم الهدى كما في قوله تع والذين اهتدوا وازاد   هم
هدى او ازدياد الهدى على ان المراد بالمطلوب المط
الاصلي الذي يطلب ما اريد بمصدر اهد لاجله هو
زيادة الله اياهم الهدى او الهداية او زيادة الهداية
اي الهداية الزايدة والمراد بالثبات عليه اما ثباته
تع على الهدى بمعنى الهداية على سبيل الاستخدام او
ثباتهم على الهدى على قياس ما عرفت في زيادة الهدى
وعلى الثاني المراد بالهداية تثبتهم على الهدى او ثباته تع

على هدايتهم ثم لفظ الهداية اذا استعمل في التثبيت على
الهدى او الثبات على الهداية مجاز وكذا اذا استعمل
في زيادة الهداية على اضافة المصدر الى المفعول واذا
استعمل في الهداية الزايدة مجاز على تقدير دخول مفهوم الزيادة
في المستعمل فيه وحقيقة على تقدير خروجه والدلالة عليه
بالقراين عنى به ارشدنا اقول لا يخفى ان هذا الارشاد
جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى
الله تعالى كما سبق فالحصر في الاجناس الاربعة غير مستقيم
قوله والامر والدعا الامر طلب الفعل استعلا والدعا
طلبه تضرعا واليه ذهب ابو الحسين واختاره الاكثر
والمعتزلة اعتبروا في الامر العلو وفي الدعا الدنو
وردها المصنف في المنهاج واما صيغة الامر فمذهب
الجمهور واختاره المص انها حقيقة في الوجوب بمعنى انها
موضوعة لطلب الفعل جزما على سبيل الاستعلا فان
كان من الاعلى اورث الوجوب بحسب جهات مختلفة
مجاز في غيرها كالدعاء فالامر بالامر والامر معنياهما
المصدريان وباشتراكهما في اللفظ توافقهما فيه
بمعنى ان صيغة واحدة يستعمل فيهما وان كانت في
الامر حقيقة وفي الدعا مجازا وباشتراكهما في المعنى توافقهما
في جنس معناهما والمراد بهما صيغة الامر وصيغة الدعا
وباشتراكهما في اللفظ اشتراكهما في نوع الصيغة اي

اي فعل مشتق من مصدر على طريق اشتقاق افعل من
الفعل ولا ينافي ذلك اتحادهما في بعض المواد بحسب
الطاقة وباشتراكهما في المعنى انما هو بمنزلة الجنس لمعنى
احديهما غير ما هو بمنزلة الجنس بمعنى للاخرى وتنافيهما
بالاستعلاء والتسفل قوله فكانه يشترط السابلة هم
ابناء السبيل المختلف في الطرقات قال الراغب سمي
باشتراطه على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه
كما يقال اكلته المفازة اذا اضمرته او اهلكته او اكل المفازة
اذا قطعها وكذلك سمي لقما بفتحتين لانه يلتقمهم او
يلتقمونه وفي ديوان اللغة بفتحتين الطريق الواضح
وفي الصحاح اللقم بالتحريك وسط الطريق وبالسكون
مصدر قولك لقمت الطريق وغيره اللقمة بالضم اذا سددت
فمه والتقمت اللقمة اذا ابتلعتها ولقمتها بالكسر لقما وتلقمتها
صح اذا ابتلعتها ثم الصراط هو السبيل وقيل هو الطريق الوا
كذا في التيسير وعن الازهري اكلته المفازة اذا اهلكته
يسيرة فيها واكل المفازة اذا قطعها بسهولة وقيل السابلة
ان ذهبوا من جانبنا فحالهم بالنسبة الينا شبيه بابتلاع
الطريق والتقامه بهم واذا جاؤا الينا فكانهم يبتلعون
الطريق ويلتقمونه قوله ليطابق الطاء في الاطباق
هو ان تنطبق على مخرج الحرف من اللسان ما حاذاه من
الحنك الاعلى اي يلصقه به بخلاف السين فانها من

المنفتحة المنخفضة ففي الجمع بينها وبين الطاء التي هي من المطبقة
بعض الثقل مع ان الصاد تناسب الطاء في الاستعلاء
والسين في الهمس **قوله** ليكون اقرب الى المبدل
عنه اي في المخرج وقيل ليكتسي بذلك نوع جهر
فيزداد قوتها من الطاء **قوله** وهو لغة قريش لم يرد انه
لغة اصلية بل اراد انهم يقلبون السين صادا و
في الصحاح السراط لغة في الصراط وظاهره ان
الصراط اصل او كلاهما على الاصل الا ان الصراط اشهر
وفيه ايضا الصراط والسراط والزراط الطريق **قوله**
والثابت في الامام اراد مصحف امير المومنين عثمان
رضي الله تعالى عنه فانه اسم لما يوتم به فسمي به اللوح
لانه مما يوتم به فكذا ذلك المصحف ونظيره قوله تعالى
ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة **قوله** والمستقيم
المستوي ووصف الطريق به له معنيان احدهما
انه مستوي بنفسه غير معوج والثاني ان سالكه يستقيم
فيه **قوله** وقيل هو ملة الاسلام لا يخفى انه ليس المراد
تعلق الهداية بجميع ملة الاسلام بل ببعضه سواء
اريد التثبيت او الزيادة **قوله** وهو في حكم تكرير العامل
هذا مذهب الاخفش والرماني والفارسي واكثر المتاخرين
ويدل عليه كلام صاحب الكشاف في بحث البدل من
المفصل لكنه ذهب جماعة الى ان العامل في البدل هو

هو العامل في المبدل منه وعد الشيخ الرضي صاحب الكشاف
منهم ويدل عليه كلامه في اوايل المفصل **قوله** من حيث انه
المقصود بالنسبة اشارة الى ما استدل به الفرقة الاولى
قالوا العامل فيه مقدر من جنس الاول لكونه مستقلا و
مقصودا بالذكر ولذا لم يشترط مطابقته للمبدل منه تعريفا
وتنكيرا واجيب بان استقلال الثاني وكونه مقصودا
يوذنان بان العامل هو الاول لا مقدر آخر لان المتبوع
اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل في الاول ولم يباشره
بل عمل في الثاني **قوله** وفايدته التوكيد لما فيه من
تثنية المذكور المنسوب اليه حيث ذكر اولا مجملا وثانيا
مفصلا وتكرير النسبة بتكرير العامل وبهذا التكرير
يمتاز عن التاكيد وعطف البيان على ما اختاره
وبكونه مقصودا بالنسبة يمتاز عنهما مطلقا **قوله**
المشهود عليه الظاله وكانه على تضمين معنى الحكم
على اكد وجه وابلغه اي على وجه هو اكد وابلغ من ان
يوصف صراطهم بالاستقامة **قوله** فكانه من البين
الذي لا خفاء فيه الخ اقول جعله بيانا وتفسيرا للطريق
المستقيم يقتضي ان لا يكون كون الطريق المستقيم طريق
المومنين كالبين الذي لا خفاء فيه بل انما يقتضي كون
طريق المومنين علما في الاستقامة متعينا ليصح تفسير
المبهم به نعم هذه الفايدة وان كانت حاصلة بعطف البيان

لان الفايدة الاولى تختفيه بالبدل والثانيه تحصل
من البدل ايضا اذ قد يقصد ببدل الكل تفسير المتبوع
وايضاحه وذكر اليه المحقق قدس سره ان الفايدة
الثانيه متفرعه على التاكيد بالوجهين والاشعار بان
الطريق المستقيم بيانه وتفسير صراط المسلمين فان تثنية
ذكره ليتمكن المشهود له في ذهن السامع والتفصيل بعد
الاجمال ابين واقوى في الشهادة وتكرير العامل موذن
باستيناف القصد فيجب ان يكون علما في الصفة المذكورة
ليكون اوفى بتادية ما قصد من اتصافه بالصفة المذكورة
فينبغي ان يستانف القصد اليه وان جعل وجه الابلغية
راجعا الى البيان والتفسير فيستلزم ان يشاركه فيه عطف
البيان مع ان اقتضاءه تعيين المذكور وتشخيصه بلا
مدافعة على ما ذكر في الكشاف لا يخلو عن منازعة وياباه
عدم تعرض صاحب الكشاف في بيانها لتكرير النسبة
حيث قال كما يقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم
فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من
قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت
ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت تفسيرا وايضاحا
للاكرام الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل وكانك قلت
من اراد رجلا جامعا بين الخصلتين فعليه بفلان فهو
المشخص المعين لاجتماعهما فيه عن غير مدافع ولا منازع والحظ ما ذكره

المنعم عليهم بجميع ذلك فالصفة مبنية وان حمل على المنعم
عليهم بها في الجملة فمفيدة على المعنى الاول والثاني للمغضوب
عليهم والضالين ومبنية على المعنى الثالث وقوله على معنى
ان المنعم عليهم الخ اشارة الى حمل الموصول على المومنين
النعمة على الايمان والمغضوب عليهم والضالين على الاول
او الثاني قوله بين النعمة المطلقة التي ثبتت بهم بطريق
الصلة وبين السلامة من الغضب والضلالة التي ثبتت
بهم بطريق الصفة وسمي الايمان نعمة مطلقة لانها مشتملة
على سعادة الدارين فكانها نعمة مشتملة على النعم كلها ::
فينصرف المطلق اليها قوله وذلك انما يصح باحد تاويلين
بين بيان ان الظاهر لفظ غير منكرة اذ لا يتعرف وان اضيف
الى المعارف في الاغلب وصحة وصف الموصول به هنا
باحد التاويلين احدهما اجراء الموصول مجرى النكرة فانه
كالمعرف باللام فاذا اريد به الجنس من حيث وجوده في
ضمن بعض افراده لا بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو المسمى
بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة
النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف
بالمعرفة ويوصف المعرفة به ويجعل مبتداء وذا حال
وهذا مبني على ان المراد بالموصول طايفة من المومنين لا
باعيانهم لا كلهم كما هو المتبادر من العبارة اذ هو معين ولا
الانبياء عليهم السلام ولا اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام

قبل التحريف والنسخ اذ على هذين الوجهين هو عهد خارجي
والقول بذلك املا لان المراد بما ذكر اولا او على انه وجه
آخر وبالمغضوب عليهم و الضالين اليهود والنصارى
كما سنتقله ليبقى لفظ غير على ابهامه نكرة مثل موصوفه فيطابق
التشبيه باللئيم يسبني ولا يخفى ان حمل الموصول على ما ذكر
مفيد جدا غير متناسب بحمل طريقتهم مشهودا عليه بالاستقامه
علما فيها و ثانيهما جعل غير معرفة وذلك اذا اريد بالمغضوب
عليهم والضالين مطلق المغضوب عليهم والضالين ليكون
ضد واحد هو المنعم عليهم بالايمان الكامل فيتعرف غير و
يكون الموصوف ح محمولا على احد الوجوه المثلثة من
غير صرف للوجه الاول عن الظا وان لم يمنع الوصف بالمعرفه
ذلك بناء على ما عرفت من جوازه نظرا الى لفظه وههنا
بحث وهو انه كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة لا يجوز
ابدال النكرة الغير الموصوفة عن المعرفة فيحتاج الى التاويل
ايض والجواب ان ذلك اذا لم يفد البدل ما زاد على المبدل
منه واما اذا افاد فجايز كما في قولك مررت بابيك خير منك
قوله كالمحلى في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني لم يرد جميع
افراده اذ لا امر به عليه ولا فردا معينا لعدم الدلالة عليه
وقصوره عن افادة المقصد الذي هو وصفه بكمال الحلم
وفرط الاناءة ولا الحقيقة من حيث هي بقرينة المرور بل الحقيقة من
حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه وقوله يسبني صفة له

36 صفة له لا حال منه لان جعله وصفا اقعد في المعنى وادل
على وقاره من ان يجعل قيدا للمرور فكانه قال امر دائما
على اللئيم مواظب على سبي فلا التفت اليه و تمامه
فمضيت ثمه قلت لا يعنيني اي فامضي ثم اقول على قصد
الاستمرار كما في امر والعدول الى صيغة الماضي لتحقق انصافه
بالاعراض عنه وهذا اولى من جعل قوله فمضيت قرينة على
ان المراد بامر مررت عدل الى امر للاستمرار او حكاية
للحال الماضية واستحضار الصورة البديعة اذا حمل الشاعر
على المجاز بقرينة اللاحق يصير الى المجاز قبل تعذر الحقيقة و
ثم كلمة عطف بمعنى الفاء في عطف الجمل والمقصود بها ههنا
التراخي في الرتبة اي توقيت من عدم المجازاة الى مرتبة
اعلى وقلت لا يعنيني بذلك العتب كانه ينسي نفسه
تلك الحالة ويصورها بصورة اخرى تكرما وقيل اي لا يهمني
الاستعانة به ولا انتقام منه قوله والعامل النعت اي
العامل في الحال وكذا في ذي الحال النعت فان حرف الجر اداة
توصل معنى الفعل الى المجرور فالمجرور ههنا وحده منصوب
المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال فلا يرد
ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو الجار على
انهم من جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبه وكذا
المجرور في عليهم كنايته مرفوع المحل لا المجموع الجار والمجرور
فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من

خواصه وما يقال من ان الجار والمجرور في محل النصب او
الرفع فمن قبيل المساهلة في العبارة ثم محل الظرف ؛
المستقر متعلق بمجموعه الواقع موقع عامله فان الخبر مثلا
هو مجموع في الدار لا الدار وحدها الا ان كلامنا في
النصب والرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله
الجار الى ما بعده فانه للمجرور وحده **قوله** بما يعم القبيلتين
اى المنعم عليهم والمغضوب او المغضوب عليهم والضالين
قوله والغضب ثوران النفس اى هيجانه ارادة الانتقام
قال العلامة التفتازاني في شرح المفتاح الغضب
حركة النفس مبداها ارادة الانتقام وصرح في شرح
الكشاف بان ارادة الانتقام سبب للغضب وذكر في
شرح المقاصد انه كيفية تعرض للنفس يتبعها حركة
الروح الى الخارج طلبا للانتقام وذكر السيد المحقق
انه سبب قريب لارادة الانتقام سبب بعيد له لكونه
سببا من ارادته وهو الموافق بما ذكره الامام الرازي رحمه
الله تعالى من ارادة الانتقام غاية للغضب ثم شهوة الانتقام
بمعنى الميل اليه متقدمة على الغضب ويمكن التوفيق بان
من قال ارادة الانتقام سبب للغضب اراد بالارادة
الشهوة قال الامام الرازي الغضب يحصل غليان دم
القلب لشهوة الانتقام ثم قال ان غايته ارادة ايصال الضرر
الى المغضوب عليه فقول المص ارادة الانتقام اما علة

علة متقدمة او غاية متاخرة وعلى الاول فمراده بالمنتهى
الانتقام وعلى الثاني ارادته او نفسه اطلاقا لاسم السبب
على مسببه القريب او البعيد **قوله** على ما مر من ان اسماء
الله تعالى انما تؤخذ باعتبارات الغايات دون المبادي
ولا يخفى ان اعتراضنا في ذا يرد انه قد يؤخذ باعتبار
الاسباب على ما اختاره العلامة التفتازاني واما
صاحب الكشاف فقد ذكر ان معنى غضب الله تعالى
ارادة الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم وان
يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب على من تحت يده
فحمله العلامة التفتازاني على ان الغضب مجاز عن
سببه اى ارادة الانتقام وانزال بالكسر معطوف
على الانتقام وكذا ان يفعل والسيد المحقق على ان
الكلام استعارة تمثيلية تشبيها لحاله تعالى مع العصاة
في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منه وانزاله ؛
العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه و
حكم بان انزال بالرفع كما في النسخ المعول عليها وان
يفعل مرفوع المحل ايضا والقرينة على ذلك قوله و
ان يفعل الخ فانه تنبيه به على علاقة المشابهة اقول
ولا يخفى انه على هذا يكون هذه الاستعارة التمثيلية
مما اقتصر فيها على ذكر بعض الفاظ الهيئة المشبه بها كما في
اولئك على هدى وانه انما يكون اذا كان مدلوله هو

العمدة في تلك الهيئة كما ذكر هناك ولا شك ان ليس معنى
الغضب كذلك بل ليس جزء اجزاء المشبهة فافهم واما قوله الهيئة
وان يفعل الخ فلعله اشارة الى علاقة السببية في وقوع المعنى
المجازي كما ذكر ان الرحمة مجاز عن انعامه لان الملك اذا
عطف على رعيته ورق لهم اصابهم بمعروفه وانعامه ثم قوله
هو اي معنى غضب الله ارادة الانتقام لا يلايم الاستعارة
التمثيلية فان جميع الالفاظ الدالة على الهيئة المشبهة بها او
لا شيء منها بمستعمل في غير ما وضع له وانما يراد بالمجموع الهيئة
المشبهة فلا يكون معنى غضب الله ما ذكره والا لكان مستعملا
فيه وليس كذلك كما عرفت **قوله** لانه نايب مناب الفاعل
مذهب عبد القاهر وقدماء البصرية والزمخشري ان
مفعول ما لم يسم فاعله فاعل اصطلاحا ومذهب ابن
الحاجب انه ليس بفاعل فقوله نايب مناب الفاعل يشعر
بانه اختار هذا المذهب لكنه ذكر في سورة الجن ان انه
استمع فاعل اوحي وهو يشعر بان مختاره مذهب الزمخشري
فاما ان يقال لم يترجح عنده احد المذهبين على الآخر
فتارة يجري الكلام على الاول وتارة على الثاني او يقال اراد
هنا نايب مناب الفاعل للفعل المعلوم او يسمي ثمه نايب الفاعل
باسمه **قوله** بخلاف الاول فان محله النصب على المفعولية
قوله ولا مزيد للتاكيد ما في غير من معنى النفي كلمة لا هذه مزيدة
عند البصرية وانما تزاد بعد الواو العاطفة في سياق النفي

لنفي للتاكيد والتصريح بشموله كل واحد من المعطوف عليه و
المعطوف كيلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث هو مجموع
فيجوز ح ثبوت احدهما وقد ادرج في قوله لتاكيد ما في غير
من معنى النفي مصحح دخولها في هذا الكلام واما الكوفية فعلى
انها بمعنى غير **قوله** فكانه قيل المغضوب عليهم ولا الضالين لا
يقال كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم
يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب
عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم
فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فايدة ح لتبديل
غير بها في تصوير معنى النفي لانا نقول لفظ لا في اصلها موضوع عه
للنفي واشتهرت بهذا المعنى كانها علم له فهي وان جعلت بمعنى
غير اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه ثم كلام السيد
المحقق يدل على ان معنى النفي لازم معناه وكلام العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد يدل على انه جزء معناه
وبالجملة قد يراد به اثبات المغايرة كما في الآية فيكون اثباتا تا
متضمنا للنفي فيجوز تاكيده بلا وقد يراد بها النفي كقولك
انا غير ضارب زيدا اي لست ضاربا له فيكون نفيا
صريحا والاضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف نحو انا زيدا غير ضارب كما جاز
انا زيدا لا ضارب فقوله ولذلك اي ولان في غير معنى
النفي جاز ان يتمحض له ويكون الاضافة بمنزلة العدم فجاز انا

زيدا لاضارب وامتناع تقديم ما في حيز النفي عليه انما هو في ما
وان دون لا ولن ولم وذلك لان ما وان لدخولهما على
الاسم والفعل اشبها الاستفهام فطلبا صدر الكلام بخلاف
لم ولن لاختصاصهما بالفعل وكونهما كالجزء منه فجاز ان
يقال زيدا لم اضرب اولن اضرب واما كلمة لا فانها مع دخولها
على القبيلين جاز التقديم معها لانها حرف متصرف فيه حيث
اعمل ما قبلها فيما بعدها نحو اريد ان لا تخرج وجئت بلا
طايل فجاز ايضا ان يتقدم عليها معمول ما بعدها بخلاف
ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا وقد جوز بعض الكوفية
تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها ونقل ابن الحاجب
في لا منع تقديم معمول ما بعدها عليها فلا يجوز عمرا لا اضرب
فان قيل صرح السخاوي بان لا في مثل انا لا ضارب زيدا
اسم بمعنى غير عاملة انه جعل اعرابه على ما بعده لكونه في صورة
الحرف قلنا بعد تسليم الاسمية جاز التقديم نظرا الى صورة
الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة المانعة عنه والتشبيه
في الجواز لعدم الاضافة المانعة عن التقديم لكنه في المشبه
بحسب المعنى وفي المشبه به بحسب اللفظ قوله قيل
المغضوب عليهم اليهود الخ قيل هذا ضعيف لان منكري الصانع
والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز
عن دينهم اولى واقول الغضب والضلال وردا جميعا في
القران لجميع الكفار على العموم حيث قال ولكن من شرح

بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقال ان الذين
كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا و
لليهود والنصارى جميعا على الخصوص حيث قال في المائدة
في حق اليهود من لعنه الله وغضب عليه الى قوله اولئك شر
مكانا واضل عن سواء السبيل وقال في حق النصارى
ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل الى ان قال لبئس ما
قدمت لهم انفسهم ان سخط الله عليهم كذا في التيسير فالاستشهاد
بهذين الايتين على ان المراد بالمغضوب عليهم اليهود و
بالضالين النصارى ليس بسديد قوله وقد روى
مرفوعا اى روى ان المغضوب عليهم اليهود والضالين
النصارى مرفوعا الى النبي عليه السلام فقد روى عدي
ابن حاتم الطائي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ذلك
كذا في التيسير قوله ويتجه اى يصح ويظهر قوله لقوله
تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه هذا الاستشهاد من قبيل
الاستشهاد الذي مر آنفا فان الغضب ورد في الخل في
الاعتقاد ايضا على انه لا يقتضي كون كل من اخل بالعمل مغضوبا
عليهم عليه ويمكن ان يقال مقابلة الضالين بالمغضوب
عليهم يقتضي ان يراد بالضالين غير ما اريد بالمغضوب
عليهم ولما ورد الغضب في حق الفاسق والضلال في حق
المخل بالاعتقاد ناسب ان يراد بالاول العصاة وبالثاني
الجاهلون بالله وهو مبني على عدم ورود الضلال في حق

الفاسق قوله اسم الفعل الذى هو استجب تحقيق لكونه
اسما مع انه مدلول طلب الاستجابة كاستجب يعنى ان
دلالته على استجب ليست من حيث انه موضوع لذلك المعنى
فيكون فعلا من حيث انه موضوع لفعل دال على طلب الاستجابة
هو استجب كوضع ساير الاسماء لمدلولاتها وتوضيحه ان
اسماء الافعال موضوعة بان الفاظ الافعال كاستجب
وامهل واسرع وابتل من حيث يراد بها معانيها لا من حيث
يراد بها انفسها فاذا قلت آمين مثلا فهم منه لفظ استجب
او ما يراد فيه مقصودا به طلب الاستجابة كما فى قولك اللهم
استجب لا مقصودا به نفسه كما فى قولك استجب صيغة امر
وبذلك صح كونها اسما وان استفدنا منها معانى الافعال
لان مدلولاتها التى وضعت هى لها الفاظ لم يعتبر معها
اقتران بزمان واما المعانى المقترنة بالزمان فهى مدلولة
لتلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وانما لا
يحكم على الفاظ الافعال الموضوع لها هذه الاسماء معبرا
عنها بما هو لها مثل قولك صه صيغة امر من السكوت
وآمين صيغة امر من الاستجابة مع انه يحكم على المدلولات
الوضعية للاسماء معبرا عنها بما هو لها لان المعانى
الوضعية لهذه الاسماء تلك الالفاظ من حيث يراد بها
معانيها كما ذكرنا وهى مراد بها معانيها لا يصلح للحكم عليها
سواء ذكر انفسها او عبر عنها باسمائها وايضا اذا اريد

اريد اجراء حكم على لفظ مخصوص يلفظ به نفسه ولم
يحتج هناك الى دال على المحكوم عليه فاذا قيل صه امر من
السكوت لم يتبادر منه الحكم على اسكت بل على لفظ صه و
هو غير صحيح فهذا ايضا سبب لان لا يحكم عليها معبرا عنها بها
اعلم ان كلمة آمين مثلا ليست موضوعة للفظ استجب وحده
بل لما هو اعم منه ويراد فيه او لكل واحد منهما على الوضع العام
للموضوع له الخاص فيه ان كلام ابن عباس رضى الله عنه يدل
على انه ليس موضوعا لمجرد استجب ولا لاعم منه ومن مراد فيه
فقط ولا لكل واحد منهما بل لاعم منهما ومن لفظا فعلا ولكل منهما
واما جعل افعل وحده موضوعا له فبعيد ويرحم الله الخ صدره
يا رب لا تسلبنى حبها ابدا وصدره قوله آمين فزاد الله ما بيننا
بعدا تباعد عنى فطحل اذ رأيته وروى لعبته وروى سألته
وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وتقدم آمين على الدعاء فى
قوله فزاد الله لمزيد الاهتمام بالاجابة قوله وليس من القرآن
اتفاقا وفى التيسير هى عند مجاهد رحمه الله من السورة وعند
غيره ليست منها قوله كالختم على الكتاب بمعنى انه يمنع من
الدعاء فساد الخيبة كما ان الختم يمنع من الكتاب فساد ظهور
ما فيه على غير من كتب اليه وقول على كرم الله وجهه يدل
على مشابهته بالخاتم بمعنى الطابع والظاهر ان قراءته كالختم
ونفسه كالخاتم قوله ورفع بها صوته قيل انه كان تعليما
لاصحابه ثم انه خافت وخافتوا قوله لا بقوله لانه الداعى

بقوله اهدنا **قوله** فمن وافق تامينه تامين الملايكة قال
العلامة النسفي في شرح النافع ليس المراد الموافقة في اللفظ
لها في وقت واحد وانما المراد الموافقة من حيث الاخلاص
والشفقة بالله **قوله** الا اخبرك هذا حديث صحيح وان
كان اكثر الاحاديث المروية عن ابي بن كعب في فضايل السور
موضوعة **قوله** لم تنزل انث الفعل المسند الى مثلها لانه
بمعنى سورة يماثلها ونظيره قوله تعالى من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها لان مثل الحسنة حسنة وقال السيد المحقق
قدس سره لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه وفيه ان الشيخ
الرضي صرح بان ذلك اي حسن الاستغناء في الكلام الذي
هو فيه عنه بالمضاف اليه لكنه ذكر صاحب الكشاف في قوله
تعالى لا ينفع نفسا ايمانها في قراءة التاء انها لاضافة الايمان الى
ضمير المونث الذي هو بعضه قال العلامة التفتازاني لما انهم
يعنون بالبعض اعم من ان يكون من اجزاء الذات او من صفاتها
القايمة بها وقال في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة في
قراءة الياء على اعطاء المضاف حكم المضاف اليه ووجهه ان
تفسير المفاتح بالخزاين ونعطيها حكم ما اضيف اليه للملابسة
والاتصال كقولك ذهبت اهل اليمامة فان سلمنا الاستغنا
في الاية التامة عن المضاف بالمضاف اليه فلا نسلم ذلك في
الاية الاولى بل في قولك ذهبت اهل اليمامة ايضا ولعل
السيد المحقق جعل وجه الاكتساب علاقة المماثلة انها ليست

ليست دون علاقة الظرفية والمظروفية وقد جعلها صاحب 41
الكشاف وجه الاكتساب وظاهر سياق الكلام يقتضي ان
يقال قال بلى اي قال ابي ذلك في جوابه عليه السلام
فاحتيج الى تقدير اي وان ابيا قال قلت بلى اي قال
قلت في جوابه عليه السلام وفي الكشاف عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لابي بن كعب الى اخر ما ذكر
في الكتاب فقال العلامة التفتازاني رحمه الله فيه حذف
اي قال ابي قلت وقال السيد المحقق قدس سره
تقديره عن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى
عنه عليه السلام كذا سال سايل ماذا روى عن ابي
فاجاب بانه روى عنه بانه قال قلت لكنه اختصر
في العبارة ولا يكفي تقدير قال وحده كما توهم اذ يصير
المعنى قال ابي في جواب رسول الله قلت بلى وفساده
بدل قلت
بين اقول ان كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي عليه
السلام من المكالمة بينه عليه السلام وبين ابي فكما لا
يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح تقدير وعن ابي
انه قال اذ يصير المعنى على كل تقدير قال ابي في جواب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى وان اريد
نقل قوله عليه السلام وما وقع من ابي في غير مجلسه من
حكايته قوله فكلاهما صحيحان ولا يبعد ان يدعى ان ما
اختاره قدس سره من التقدير بناء على السؤال اظهر

دلالة على ان المقصود نقل ما وقع من ابى فى جواب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقوله عليه السلام انها السبع المثانى
الى اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثانى
والقران العظيم **قوله** قال بينا اصله بين والالف فيها
حصلت من اشباع الفتحة والمعنى بين اوقات
واحوال نحن جالسون فيها عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم زمان اتيناك ملك **قوله**
فى الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء
المكتب وصفا ابتدائيا اولانه موضع
الكتاب اى الكتبة جمع كاتب
تم وكمل هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب و
الحمد لله وحده
والصلاة على
من لا نبى
بعده
م

الحمد لمن لا مانع لحکمه ولا ناقض لعصاه والشکر لمن لا معارض له
فی ارضه وسمائه والصلوة والسلام اجمالا علی جمیع الرسل و الدلایل
وتفصیلا علی الجامع لخیر الاداب والشمایل وعلی اله واصحابه من
الاواخر والاوایل فهذه زبدة مقنعة وجملة نافعة فی
اداب البحث والمناظره کتبتها لالتماس بعض الاعزه من السادات
الاجلة علی البدیهة والارتجال لما کان الملتمس علی جناح السفر و
الارتحال فالعفو من الزلل مامول والعذر عند کرام الناس مقبول
ومن الله التوفیق والهام الصواب انه خیر المرجع والماب
بدانکه وفقک الله للتحلی بحلیة اهل العلم والکمال وجنبک عن شیم
الناقصین الجهال که بحث از روی لغت تفتیش و
جست وجو کردنست و در اصطلاح علما انست که حکمی ثبوتی
یا سلبی را بدلیل اثبات کنند و مناظره بحسب لغت نظر
یکدیگر کفتنست و در اصطلاح انست که دو خصم نظر کنند
در حکمی و مسئله بقصد انکه صواب ان پیدا کنند خواه
که پیدا شود و خواه نه و این نباشد الا بانکه هر یک را در مقابل

ان

ان دیگر در ان مسئله سخنی باشد خواه بحضور و مشافهه و خواه
به غیبت تا داخل شود ان مناظراتی و مخالفات میان
متقدمان و متاخران علما واقعست و ان کس که در صدد
تعلیل حکم باشد یعنی خواهد که علت ان بیان کند اورا معلل
کویند و مستدل کویند و ان کس دیگر اکاه سایل و مانع و
مناقض کویند و کاه معارض کویند و کاه ناقض و معنی هر یک
بعد ازین معلوم کردد و در اصطلاح بحث و مباحثه را نیز بمعنی
مناظره استعمال کنند و چون متعلم را در طریق بحث و مناظره
خطا ممکن است ناچارست که ویرا که اداب بحث یعنی ان
چیزها که بان احتراز کنند از خطا بحث بداند زیرا که بحث اعانه
کند در تفهیم و تفهم پس درین اوراق ان اداب و اصطلاحات
بر وجهی که علما مقرر داشته مسطور می شود

حاشية محمود حسن
على الجلال

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج المسند بلوامع البينات والبيان

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا الخ استعمل كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه سبحانه وتعالى اقرب الينا من حبل الوريد هضما لنفسه او استبعادا عن مضان الزلفى لا يقال ان كتابه يتبرك بالحمد لاظهار الصفات الكمالية لا لخصوص الحمد لله وما يشتق منها كما صرح به السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع فقد اتى بذلك الاظهار بوصفه تع بالموافقة وبالرحمن الرحيم فليس الكلام خاليا حتى يكون الكتاب بتركه اجذم على انه لا يلزم من الترك كتابة الترك رأسا كما صرح به العارف الجامي **قوله** وعصمنا آه فان قلت الشارح مقلد الاشعري في المسائل الاعتقادية فكيف ادعى العصمة عن التقليد قلت المجتهد قسمان مجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة ومجتهد في المذهب كالرافعي والنووي وباذاء كل منها مقلد فهنا قد ادعى العصمة عن التقليد في المذهب وذلك لا ينافي التقليد لمجتهد بالمذهب كالرافعي فانه مجتهد في مذهب الشافعي ومقلد بالمذهب له او نقول انه مجتهد بالمذهب بمعنى انه اجتهد فوافق اجتهاده اجتهاد الاشعري فتبعه على ما قيل في شان الغزالي **قوله** في الاصول والفروع الكلامية فان قلت علم الكلام يسمونه علم الاصول وهو يقابل علم الفروع كيف تكون كلامية قلت الكلام بعضها اصول كمباحث الذات والصفات وبعضها فروع

أجذم لا انقول حقيقة الحمد

وعلى آله وصحبه الاطياب المبشرين بالخير والخلود في غرف الجنان

فروع كمباحث الامامة كما صرح به السيد السند في شرح المواقف فهذا هو المراد بالفروع الكلامية ويحتمل ان تكون الكلامية صفة الاصول وفصل بينه وبين موصوفه رعاية للسجع والمراد بالفروع الفقهية بعيد عن المقام وايضا يلزم دعوى الاجتهاد في الفروع وهو بعيد **قوله** وعلى آله اعاد كلمة على ردا على الشيعة فانهم لا يجوزون الفصل بين النبي عم واله بكلمة على هكذا قال الش في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد وقال فيها وينقلون في ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي **قوله** المبشرين فان قلت وصف الصحابة بالمبشرين يحرم اكثرهم من الصلوة قلت انما يلزم ذلك لو كان الوصف مخصصا واما لو كان مادحا فلا او يراد بتبشيرهم ولو في مظان متفرقة وليس المراد بتبشيرهم ما هو المشهور حتى يلزم كون العشرة مبشرة لا غير وكون العشرة مبشرة لذكرهم رسول الله عم بخصوص اسمائهم ويحتمل ان يكون من قبيل قولهم قتلوا ابنو فلان والقاتل واحد منهم ويحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل فح لا يرد شئ فانهم رضي الله عنهم مبشرين للمؤمنين الذين يعملون الصالحات فان النبي عم كان بشيرا ونذيرا وهم بعده كذلك ويحتمل ان يكون صفة الاصحاب فقط او الآل فقط او كليهما ويحتمل التثنية والجمع وصيغة الفاعل والمفعول تامل وتدبر **قوله** فيقول الفقير لا يخفى ما فيه من الاستعطاف كقوله الهي عبدك العاصي اتاك اه وفيه التفات على مذهب السكاكي دون الجمهور ولا يخفى ما في الجمع بين الفقير والغني من الطباق من القسم الذي بين الاسمين فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقوله تع يحيي ويميت وقد يكون بين الحرفين كقوله تع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقد يكون بين الاسمين كقوله تع وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وما نحن فيه من القسم الثالث

قوله ولم اطلع النقات على المذهبين اى على مذهب الجمهور والسكاكى
قوله وهو انسان آه لايخفى ما فيه من الاستخدام لان المراد بالنبى يكون هو
الفرد الكامل المعهود على ما سيصرح به الشارح وبالضمير الجنس او التعريف لله
لاللفرد وقيل ولو قال رجل لكان اولى لان الانسان يشمل النساء مع ان
النبى لايكون منهن لان الانوثة تنافى الاشتهار بالدعوة اقول الانسان
بمنزلة الجنس وقوله بعثه بمنزلة الفصل فلا بأس بشمول الانسان لهن لانهن
يخرجن عن التعريف بالفصل ولولا الاعتماد على الفصل لم يكن ايراد الرجل
ايضا اولى اذ الرجل يشمل العوام مع ان النبى عم كما لايكون من النساء لايكون
من العوام فكما لك ان تقول فيه بعثه يخرج العوام قلنا ان نقول هذا القيد
بعينه يخرج النساء على ان الرجل يشمل الجن كما وقع فى الآية وانه كان رجال
من الانس يعوذون برجال من الجن مع ان النبى عم كما لايكون من النساء
لايكون من الجن فكان هما متساوى الاقدام والقول بان وجه الاولوية
ان الرجل جنس قريب غير موجه اذ هو فى مرتبة الانسان من البعد فانه
يشمل الجن والانسان لايشمله والانسان يشمل النساء والرجل لايشمله
الا ان يقال اطلاق الرجل على الجن لغوى لا شرعى فيتم الكلام هذا الذى
ذكرناه من عدم كون النبى جنيا هو المذهب المنصور وعليه الجمهور وذهب
البعض الى ان الله تع بعث الى الجن ايضا رسلا منهم حتى قال ان من الجن
رسولا يقال له يوسف متمسكا بقوله تع يا معشر الجن والانس الم يأتكم
رسل منكم وما قيل من ان تزييف هذا الكلام ظاهر من اتفاقهم على ان
نبينا عم مبعوث الى الثقلين واشتهار ان رسالة الثقلين من خواصه
ولذا قال الشارح بعثه الى الخلق فتزييفه ظاهر كما لايخفى على ناظر لان ذلك

ذلك الاشتهار لاينافى ان يكون نبيا من الجن مبعوثا اليهم فقط فليكن
انبياء الانس سوى نبينا مبعوثين الى الانس فقط وانبياء الجن الى الجن
فقط ونبينا الى الثقلين فثبت كون رسالة الثقلين من خواصه نعم لو كان
ذلك الجنى مبعوثا الى الانس ايضا كان منافيا لما اشتهر ولكن ليس كذلك
وهذا غير خفى على غبى فضلا عن ذكى فالوجه الوجيه فى الجواب عن تمسك ذلك
ما قال بعضهم من ان الحكم على المجموع من حيث هو لاينافى التخصيص بواحد
كما فى قوله تع يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان مع انهما يخرجان من الملح دون
العذب وفى قوله وجعل القمر فيهن نورا مع انه فى السماء الدنيا قوله الى
الخلق قيل ولو بدل لفظ الخلق بالثقلين لكان اولى اقول ان نبينا عم
مبعوث الى الملائكة على ما صرح به الشيخ ابن الحجر فى شرح الارشاد فلعله لذلك
لم يبدل به وكانه اراد بالملائكة الملائكة السفلية قوله لتبليغ اح قيل الظ
ان قوله اليه متعلق باوحاه والضمير راجع الى الانسان فلا يشمل التعريف
من يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين بين موسى وعيسى
عليهما السلام اقول يمكن ان يكون اليه متعلقا بالتبليغ والضمير راجع الى
الخلق فيندفع ذلك الاعتراض كما لايخفى على المتامل الصادق والمتفطن
الحاذق ولا يذهب عليك انه لم يقل لتبليغ الاحكام كما هو المشهور ليشمل
القصص والمثال وكان من اخذ الاحكام فى التعريف لاحظ ان المقصود
بالذات من البعثة الاحكام قوله الآن يتكلف على قياس ما اشار اليه
الشارح فى حاشية التهذيب فى تعريف المعرف بما يقال عليه لافادة تصوره
على قياس ما قيل فى معالجة الطبيب نفسه انه يكفى بالمغايرة الاعتبارية ويقال
زيد مبعوث باعتبار التجرد ومبعوث اليه باعتبار التعلق ويحتمل ان يكون

التكلف هو حمل التعريف على الاغلب او كون الفرد ملحقا بالعدم قوله
والرسول قد يستعمل آه اتى فيهما باسلوب واحد اى بالكلمة قد الداخلة
على المضارع ويفهم منه كونهما متساويين بل يترجح الاول من التقديرين
مع ان الثاني هو المشهور ومختار الجمهور ويؤيده قول النبي عم حين سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول
منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر ويؤيده ايضا قوله تع وما ارسلنا من قبلكم من
رسول ولا نبي قيل في وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة ولا
قايل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول منتف
والا لم يحتج الى ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو
المط وفيه فانه لا ينفي نفي العموم والخصوص من وجه لان نفي كل واحد من
الاعم والاخص من وجه لا يستلزم نفي الاخر الا ان يقال عدم القائلية بالفصل
ينفي بنفسه او يحمل قول القائل ولا قائل بالمباينة على الاعم بالمباينة الكلية
والجزئية قوله صاحب كتاب او شريعة كانه اراد بالشريعة المجددة
وربما يقتصر على الكتاب فيرد عليه الاعتراض المشهور من ان الرسل ثلثمائة
وثلثة عشر والكتب مائة واربعة ويحتاج الى الجواب المشهور من الاكتفاء
بالكون معه ولا يشترط النزول عليه او القول بتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة
وكان الشارح المحقق لدفع هذا الاعتراض ردد بين الكتاب والشريعة ولكن
لم يتنبه له بعض فضلاء زماننا واورد عليه ذلك الاعتراض بعينه وانت تعلم
انه غير موجه في هذا المقام قوله فيكون اخص من النبي قيل الرسول يطلق على
الملك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه وفيه بحث فان ذلك الاطلاق
لغوي لا شرعي وما وقع في القران من قوله تع رسلا من الملائكة فحقيقة لغوية

لغوية ولو سلم انها حقيقة شرعية فلا نم ان النبي ايض لا يطلق على الملك
والمقصود بالبيان هو ان النبي الذي من الانسان فلذا اخصه بالتعريف
وهذا السوال لو ورد على تقدير الترادف ايض بان يقال الرسول عالم مرادف
لانه يطلق على الملك ايض والجواب الجواب قوله بمعنى المخبر فيكون فعيل
بمعنى فاعل اى مخبر الناس آه وبمعنى مفعول اى المخبر من الله تع قوله او بمعنى
الارتفاع ظ العبارة مشعر بان النبا بمعنى الارتفاع مع ان ائمة اللغة صرحوا
بان ما هو بمعنى الارتفاع هو النبوة وصرح المحقق الشريف في شرح المواقف
ايض بذلك بل صرح به كثير من المحققين فلعل الشارح اطلع على ما ذكره من
ماخذ آخر او هو من باب حذف المعطوف ويكون معنى الكلام واشتقاقه
من النبا او النبوة وقوله بمعنى المخبر ناظر الى الاول او بمعنى الارتفاع ناظر
الى الثاني ويحتمل ان يكون ذلك اكتفاء من الشارح لمشاكلة النبا لنبا
فعلا من النبوة بدون ملاحظة الالف واللام وبارتكاب التكلف
في قوله او بمعنى الارتفاع فتامل جدا قوله وانت تعلم بعده جدا آه قيل
لو حمل على انه الدعوة وعد الكفر واحدة لتساوي اقدامهم في عدم الوصول
لم يبعد جدا او يحتمل ان يكون الاسلام كله ملة واحدة تساوي اقدامهم
في الوصول وما في الملل يكون من الكفار وانت خبير بان جعل الاسلام ملة
واحدة لا يفيد في دفع النقض المذكور اذ فرق الكفر فقط اكثر من هذا العدد
قوله لجواز كون الاصول آه لا يقال هذا الجواب لا يطابق السوال فان
دعوى السائل ان عدد الاصل باجمعها لم تبلغ ذلك فضلا عن المعتدين
بهذا لانا نقول هذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع اقلية الاصول
على سبيل المبالغة ويقال الاصول المعتد بها بلغوا هذا العدد فضلا عن جميع

الاصول فانها اكثر ويحتمل الجواب باختيار الشق الثاني وان يقال يجوز كون
الفروع التي آه بل هو اطبق بظ السوال ويحتمل الجواب بترجيح الشقين وان يقال
الانسب ان الاصول اقل و ما يشتمل الفروع اكثر لكن يجوز ان يكون
المعتدون بهم منهما بهذا العدد قوله ان اريد الخلود آه حاصله انه
ان الخلود فلا معنى لكون كلها في النار وان اريد الدخول فهو مشترك
فلا معنى للاستثناء، وحاصل الجواب المشار اليه بقوله من حيث الاعتقاد
اختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك اذ دخولهم من حيث الاعتقاد ودخول
الفرق الناجية من حيث العمل نعم الاشتراك في مطلق الدخول مسلم وقوله
والقول ان ايضا اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك
اي يدخلون الفرق الاخر بخلاف الفرقة الناجية فان معصيتهم مطلقا
مغفورة فلا يدخلون قوله ولا يبعد آه ايضا جواب باختيار الشق الثاني
ومنع الاشتراك وحاصله ان الفرقة الناجية وان كانت مشتركة في الدخول
الا ان مكثهم في النار لما كان قليلا عد معدوما اقول ولا يبعد ايضا ان
يكون المراد استقلال الداخلين اي داخلوا الفرقة الناجية قليلون
بالنسبة الى داخل كل فرقة ويحتمل ان هذا اختيار للشق الاول بحمل
الخلود على المكث الطويل يعني ان ما سوى الفرقة الناجية مخلدون في
النار بمعنى المكث الطويل والفرقة الناجية قليلة المكث بالنسبة اليهم الا انه
لا يلايم غرض المعترض فانه حمل الخلود على المكث الدائم دون الطويل بقرينة
قوله وهو خلاف الاجماع فالمكث الطويل انما هو داخل في الشق الثاني اي
في شق الدخول لا الخلود قوله من راى النبي عم اي لو قال او رآه النبي
عم لكان اولى ليشمل ابن ام مكتوم فانه كان اعمى قال الشيخ ابن الحجر

الحجر من لقي النبي عم وهو اولى فانه يشتمل الاعمى بلا تكلف قيل يدخل
في هذا التعريف من راى النبي عم مومنا ثم ارتد مع انه ليس صحابيا بالاتفاق
فينبغي ان تزيد قيد مات على الايمان واقول لا حاجة الى الزيادة فانا نجعل
الحال وهو مومنا دائمة لا منتقلة فلا نقض قوله طال صحبته او لا صدقه
بان لا يكون له صحبة اصلا او كان له صحبة ولكن غير طويل على ما هو ممهد
من قاعدة صدق السالبة واما على قاعدة الشيخ عبد القاهر فيقتضي ان
يكون له صحبة ولكن غير طويلة لان النفي عنده راجع الى القيد والظ ههنا اعمال
القاعدة المنطقية لان الصحبة ليست لازمة فانهم عدوا محمد بن ابي بكر
من الصحابة وولد قبل وفاته عم بثلثة اشهر وايام مع القطع بانتفاء صحبته
ولهذا قال او قبله ومن ههنا علم انه لا يجب ان يكون مميزا وينبغي ان يشار
اليه في هذا المقام ان الجمهور ان الصحابة من لقي النبي عم بعد النبوة في حال
حيوته مسلما ومات على ذلك وبعض المحدثين على ان من راى النبي عم
قبل النبوة ومات على الاسلام فهو صحابي فعلى الاول اراد بالنبي النبي مع وصف
النبوة وعلى الثاني ذات النبي عم مطلقا لا وصف النبوة قوله وهم الاشاعرة
الاولى ان يقال وهم اهل السنة والجماعة حتى يشمل الماتريدية اصحاب الشيخ
ابو منصور الماتريدي ويمكن ان يقال اراد بالاشاعرة مطلقا اهل السنة
والجماعة الا ان قوله والتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري يابى
عنه الا ان يقال لما لم يكن بينهما مخالفة كثيرة فكانهم تابعون له قوله وكل
فرقة تزعم انها الناجية قيل سوى الفرقة الناجية ليلايم قوله تزعم اقول
لا حاجة الى ذلك فان الزعم ليس نصا في الباطل بل اكثر استعماله انما هو في
الباطل وقد يستعمل في الحق قال مولانا حسن چلبي في حاشية المطول الزعم

بالحركات الثلث فى الفاء يجئ بمعنى القول ويستعمل فى الحق والباطل
لكن استعماله فى الثانى اكثر وقوعه يجئ بمعنى الظن قوله فانهم يتمسكون فى
عقايدهم آه يجوز ان يتمسك غيرهم ايضا بالاحاديث الصحيحة فلا يتم التقريب
الا ان يقال تقديم المسند اليه على المسند الفعلى يفيد الحصر فيكون معناه انهم
يتمسكون دون غيرهم فيتم التقريب ح قوله واسناد الممكنات قيل فيه
بحث اذ توافقهم المجبرية فلا يلايم قوله ولا يوافقهم فيها غيرهم فان المدعى
انها من المسائل التى لا يوافقهم فيها غيرهم اقول كانه اراد بالاسناد على
الوجه المخصوص اى الاسناد مع ما فى بعضها من الاختيار والكسب ولا يخفى
ان اسنادهم غير هذا فهم وان وافقوا فى اصل الاسناد الا انهم خالفوا فى
كيفية الاسناد والكلام فى الاسناد المخصوص ومن البين ان غير الاشاعرة
لا يوافقون فى الرؤية المخصوصة وهى الرؤية مع كونه غير جسم وتنزهه عن
المكان والجهة وقيد بقوله مع كونه غير جسم لاخراج المجسمة وليطابق قوله
ولا يوافقهم غيرهم قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح يعنى
انه ههنا فالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى فانه لا يستقيم ههنا اقول يمكن ان
يجعل بمعنى المصطلح بجعل الاجماع اجماع السلف قبل ظهور المخالفين
على قياس ما قيل فى صفة الكلام او يجعل الكلام مبنيا على مذهب من
لا يجعل المجتهد المبتدع معتبرا فى الاجماع فان فيه خلافا فبعضهم اعتبر المجتهد
المبتدع وبعضهم لم يعتبره فى الاجماع فيمكن ان يبنى الكلام على مذهب
من لا يعتبر المجتهد المبتدع فى الاجماع ويجعل الاجماع بمعناه المصطلح
ومن البين ان ما سوى الفرقة الناجية من اهل البدع والاهواء
وح لا حاجة الى ان يرتكب ان الاجماع قد ثبت قبل ظهور المخالفين

المخالفين قوله من الصحيح وفى بعض النسخ من الصحة والحسن والضعف ولا يخفى
ما فيه من المسامحة فانها اوصاف الاقسام لا انفسها فهو من قبيل وضع
قيد القسم موضع القسم قوله ما سوى ذاته وصفاته قيل قوله وصفاته مستدرك
فانها خرجت بقوله سوى ذاته فانها ليست غير الذات كما انها ليست
عينها اقول كانه اراد بالغير معناه اللغوى او العرفى لا على ما هو مصطلح الاشعرى
بقرينة ان هذا التعريف لا يختص بالاشاعرة قوله فان ارسطاطاليس
لا يتوهم ان لا تقريب بين الدليل والمدعى لان الدليل اخص والمدعى اعم
لانه اراد بالفلاسفة جمهور الفلاسفة او الفلاسفة المشائين فالتقريب
تام قوله والنفوس الفلكية اراد به ما هو اعم من النفوس الفلكية المجردة
والمنطبعة والقصر على البعض كما وقع عن بعض القاصرين تقصير فلا تكن
من القاصرين واعلم ان هيولى الافلاك والصور الجسمية والنوعية الفلكية
والنفوس واشكالها واضوائها كلها قديمة بالشخص واما حركات الافلاك
واوضاعها فانهما قديمة بالنوع لا بالشخص فما وقع فى بعض نسخ الشرح
من اضوائها اولى مما فى بعضها من اوضاعها فانه ح يكون الكلام
على وتيرة واحدة فان المذكورات سابقا كلها قديمة بالشخص فلا يلايم
ان يذكر ما هو قديم بالنوع بل يؤدى ذلك الى الخلط والخبط قوله فان
صور الخصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة حتى جوزوا حدوث
نوع النار مثلا قال الشريف قدس سره فى شرح المواقف القوم جوزوا حدوث
ثلثة منها ويكفى قدم واحد منها ويكون الباقى بطريق الكون والفساد
وهذا حاصل كلامه قوله والظ من كلامهم اه انما حكم بان الظ من كلامهم
ذلك لانهم قالوا المركبات التامة وهى المواليد الثلثة قديمة بالنوع

وحكموا بوجوب ابقاء العناصر الاربعة فى امزجة المواليد الثلثة فلزمهم القول
بالقدم النوعى قوله مخالف لما اشتهر اه اقول يمكن التوفيق بان المراد
بقوله ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم اى قدم العالم باكثر الاجزاء
وقدم الماديات الا رجل واحد فانه خالفهم فى ذلك لا يقول بان العالم
قديم باكثر الاجزاء او لا يقول بقدم الماديات ذهب الى القول بقدم بعض
الاجزاء غير الاكثر او بقدم بعض المجردات والحاصل ان ما ذهب الفلاسفة
على قدمه غير ما قال افلاطون بقدمه فان ما قال افلاطون بقدمه هم
لا يقولون بقدمه اما النفوس فانهم وان كانوا يثبتونها لكن لم يقولوا
بقدمها واما البعد المجرد فهو البعد الافلاطونى ولا يقول غيره فلا مخالفة
فان المنقول عنه من الحدوث انما هو حدوث الاكثر والمشهور عنه هو
قدم بعض المجردات فلا مخالفة بين ما اشتهر عن افلاطون وبين ما نقل عنه
قوله جميع ما لا بد منه الاولى ان يقال تمام ما لا بد منه فان الجميع يشعر بتركيب
العلة التامة مع انهم صرحوا ببساطة العلة التامة الا ان يقال الشارح ذهب
الى ان ذلك الامر لا يتم على ما اشار اليه آنفا بقوله وبيانه انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتى اه قوله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وايضا
يلزم الترجيح بلا مرجح فافهم قوله فينقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا
الحادث الى تاثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضرورى
الاستحالة لاستلزامه استعداد اثبات الصانع وان احتاج فاما ان يكون
جميع ما لا بد منه فى تحصيله حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون
فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى القديم وهو المط وانما اقتصر على ذكر التسلسل اما لان الدور

الدور يستلزم فاكتفى بذكر اللازم الاعم على ما صرح به السيد الشريف قدس
سره فى حاشيته على شرح المطالع او لان ذكر التسلسل يذكر الدور فاكتفى
بالتذكر عن الذكر قوله وانت خبير اه حاصله تسليم الملازمة ومنع بطلان
التالى فان دليلهم قياس استثنائى فمعنى قولهم حتى يلزم التسلسل انه يلزم التسلسل
والتالى باطل فنقول لزوم التسلسل مسلم لكن بطلانه ممنوع عند الحكيم فان التسلسل
عندهم بط ولكن بشرطين احدهما الترتب وثانيهما الاجتماع ففى هذه المادة
الشرط الاول متحقق دون الثانى فقوله يلزم التسلسل المستحيل نفى للقيد لا المقيد
فانه يلزم التسلسل لكنه ليس بمستحيل وقوله عندهم اى عند الحكماء وقيد بهم
لان التسلسل عند المتكلمين بط مطلقا سواء كان فى الامور المجتمعة او المتعاقبة
وسواء كان فى المترتبة او غيرها فهم لا يشترطون شيئا من الشرطين المذكورين
لابطال التسلسل بل مطلق التسلسل عندهم بط ويمكن الجواب عن هذا بجعل
الحجة عن جانب الحكيم الزاما للمتكلمين القائلين ببطلان مطلق التسلسل والحجج
الالزامية شايعة فى الكتب والقول بعدم افادتها نقول قوله ازلية جنس
المعداة ههنا اعتراض مشهور لكثير من الافاضل وهو ان هذا الدفع
غير منصرم لما فيه من تسليم المدعى وهو القدم اقول ان غرض الشارح من هذا
الكلام ليس اثبات مذهب المتكلمين وهو حدوث العالم بجميع اجزائه
حتى يكون ازلية الجنس منافيا له فانه فى هذا المقام مانع والمانع لا مذهب
له بل غرضه الرد على الفلاسفة بانكم ادعيتم اكثر اجزاء العالم بعضها بالشخص
كالنفوس والعقول الفلكية وهيولى الافلاك وصورها الجسمية والنوعية
وبعض اعراضها كاشكالها واضوائها وهيولى العناصر وبعضها بالنوع
كصورها الجسمية والنوعية العنصرية وحركات الافلاك واوضاعها مع انه

بهذا الدليل لا يثبت جنس القدم فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء
العالم بل اللازم هو القدم الجنسي و ذلك ايضا في بعض فحاصل هذا الكلام
ان دليلكم لا يثبت مدعاكم بتمامه بل يلزم قدم جنس المقدم لكن ليس فقط
مدعاكم يرشدك الى ما ذكرنا تفصيل مذهبهم فيما سبق و هذا حصر قوله
الازلية جنس هذا المعد آه يعني انه انما يلزم ازلية جنس المعد مع بعض مطلوبكم
وكذا يؤيد ما ذكرناه قول الشارح فيما سياتي من قوله فلا يلزم القدم الشخصي
في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي يعني ان الشخصي بعض مطلوبكم وذلك
غير لازم فلا يتم مطلوبكم **قوله** ودعوى ان المعدات الغير المتناهية اه جواب
سوال مقدر تقديره انه كيف يحصر الازلية في ازلية جنس المعد مع ان هناك
قديمين آخرين الحركة السرمدية والمتحرك بهذه الحركة و قوله وكذا دعوى
ايضا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو اشارة الى مادة ثانية لنقض
الحصر وحاصل هذا السوال انك كيف تدعي الانحصار في ازلية الجنس
مع ان هناك قدماء آخر احدها الحركة و ثانيها المتحرك و ثالثها المادة
فاجاب بانه دعوى من غير برهان يعني انه لا ينبغي ان يلتفت اليه فانه
لا برهان عليه و انما قال من غير برهان و لم يقل من غير دليل لان عليه دليلا
لكنه ليس برهانيا فلا ينبغي ان يلتفت اليه **قوله** سواء كان جسما او غيره
فيه بحث اذ الحركة من خواص الاجسام ولبعض المجردات او النفوس
ولكن ح يرد عليه انه لا ينبغي ان يبحث في العلم الطبيعي عن الحركة لانه ح يكون
اعم من موضوعه و يكون من الاعراض الغريبة الا ان يقيد الحركة بقيود
تساوي موضوعه فح يجوز البحث او نقول انه توسيع للدائرة يعني انه يلزم
قدم المتحرك بهذه الحركة جسما او غيره يعني انه لا يتعلق غرضنا بان ذلك

ذلك المتحرك جسم او غيره بل غرضنا انما هو قدمه **قوله** الى قدم العقول
والنفوس قيل الظ انه اراد بالعقول النفوس المجردة و بالنفوس النفوس
المنطبعة التي نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا فلا يرد ما قيل انه لم يذكر
المخيلة مع كونها قديمة ويحتمل ان يكون النفوس تفسير العقول و لكن ح
يرد ذلك اقول هذا الكلام حو لاح عليه اثر الضعف فان المفهوم منه انه
لم يفرق بين العقول المجردة و النفوس الفلكية الناطقة المجردة بل الظ انه اراد
بالعقول العقول العشرة المسماة في لسان اهل الشرع بالملائكة حتى انهم يقولون
ان العقل العاشر هو المسمى بلسان اهل الشرع بجبرائيل و بالنفوس الفلكيه
اعم من المجردة والمنطبعة و العقول العشرة غير النفوس الفلكية المجردة فان
للفلك نفسين مجردة و منطبعة و هما غير العقول العشرة فلا وجه للكلام
لما عرفت و لا لما قيل فانه لا يلزم حصر القدماء بل اورد بعضها على انه لو
اراد بالعقول النفوس المجردة يلزم عليه اهمال حال العقول فلا يدفع كلام
القائل فانه يقول فحينئذ لم يذكر العقول المبشرة و النفوس الفلكية المجردة
الا انه قصر النفوس على المجردة فلذا حكم بعدم ذكر المنطبعة و القصر تقصير
فلا تكن من القاصرين و ما ذكر من كون النفوس تفسير العقول فيرد عليه
كما يرد عليه ما اورده كما اعترف به القائل من اهمال حال المنطبعة اهمال
حال العقول العشرة فافهم **قوله** والاوضاع قيل ان اراد ان لكل واحد من
الاوضاع قديم فذلك ليس كذلك وان اراد ان المطلق كذلك فكذا
الحركة فينبغي ان يتعرض عليها ايضا قلت ليس المقصود الحصر قيل اعلم ان هيولى
جميع العناصر واحد فصيغة الجمع غير مناسبة اقول كان اراد بها بالنظر
الى كل واحد من العناصر فانهم يقولون هيولى الماء و هيولى النار و هيولى الهواء

وغير ذلك فكانه تعدد باعتبار المضاف اليه او برعاية لصنعة المشاكلة
من الصنايع البديعية فان هيولى كل فلك تخالف لهيولى فلك اخر فاير اد
الجمع فيهما مناسب ح وورد الجمع في العناصر لمشاكلة ذلك الجمع قوله لا
اشخاصها قيل لا معنى لقدم الكلي مع حدوث كل فرد واجاب بما حاصله
ان المراد من القدم النوعي ان لا يزول النوع في ضمن فرد ما الى ما لا نهاية
قلت هذا السوال مع الجواب مما ذكره الش في الوجه الرابع وكذا مما
ذكره الش في ذيل البحث الرابع من قوله وقدح بعض الفضلاء في مذهب
الفلاسفة والعجب ممن يغفل هذا الايح عن ضعف ولعمري انه لم يتفطن
لما ذكره هناك فان من له ادنى تمييز يعرف ان ما ذكره الش رح هناك
هو الحق الحقيق بالقبول قوله ونقل آه الغرض من هذا الكلام اثبات
المخالفة بين ما ذكر ارسطو وبين ما نقل عن افلاطون ويراد القائل دفع
المخالفة بينهما والمراد من قوله وقد رايت آه اثبات المخالفة بينهما
قوله ممكن ما قال الكمال باشا الرومي هذا لا يصلح ان يكون متمسكا لا لفرقة
من فرقة الفلاسفة واثبات مذهبهم لانه ان اريد به الجميع فيرد عليه
ان الحوادث اليومية ليست قديمة عنده وان اريد به البعض
فلا يتعين اقول هذا ليس بشيء لانا نختار الشق الثاني من ترديده
وهو البعض وهو متعين وهو المجردات سابقا وتحرير المدعى قرينة
واضحة عليه مثلا فنقول العقول والنفوس اما ان يكون جميع ما لا بد منه
في وجودها آه وكسوق الدليل في كلها اذ ممكن ما شامل على سبيل البدل
لكل منها فنرجع لكل منها فنقول جميع ما لا بد منه في ايجاد العقول آه
وجميع ما لا بد منه في ايجاد النفوس الى غير ذلك وحاصل استدلاله انه

اما

اما ان يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل فيلزم وجود المعلول في الازل
وهو المط وهو المراد بقوله لزم وجود الممكن في الازل واما ان لا يكون
جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل فلا يخ اما ان يكون حدوث الممكن من
غير حدوث امر قبله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون
بسبب امر آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التس والتاليان باطلان فكذا
المقدم فتعين الشق الاول وهو المط اذ القياس الاستثنائي لا يشتمل
على الصغرى والكبرى لكن ذكر سيد المحققين في حواشي شرح القاضي على
مختصر المنتهى انه فيه ما هو بمنزلة الصغرى وهو الملازمة وما هو بمنزلة الكبرى
وهو بطلان التالي او وضع المقدم وكثيرا ما لا يذكرون بطلان التالي
لظهوره كالكبرى المطوية فهنا لم يتعرض لبطلانه لظهوره فمن هذا اظهر
فساد ما قال الكمال باشا الرومي في حاشية تهافت الفلاسفة من انه لا يخفى
ما في هذا التقرير من الاخلال بحق الاستدلال لان حق الاستدلال ان يعين
احد شقي الترديد بالاثبات والآخر بالابطال فانه لم يتفطن لمعنى كلامه
اذ معناه ما ذكرنا من قولنا والتاليان باطلان فكذا المقدم فتعين
الشق الاول وهو المط لكنه لم يفصل لظهوره وكيف لا يكون كذلك مع انه
قياس استثنائي ومن البين ان القياس الاستثنائي لا يكون الملازمة
وحدها مع انه قوله وانت خبير آه منع لبطلان التالي ولو لم يكن لبطلان ضرورة
ملحوظا كيف يتعلق به المنع اذ حاصله ان الملازمة وان كانت صحيحة ضرورة
انه يلزم التس لكن ما هو بمنزلة الكبرى وبطلان التالي مم اذ لا يلزم التس المحال
عند الحكم توضيحه ان المتكلمين والفلاسفة اتفقا على برهان التطبيق
والتضايف في العرشي والترس والمسامتة والموازاة والسلمي وغيرها

ادلة بطلان التسلسل اولا وبالذات ثم ننتقل منها الى اثبات الواجب لكن الحكماء
قد شرطوا لجريان البراهين شرطين احدهما الاجتماع وثانيهما الترتب وعلى الشرط
الاول اعتمدوا في قولهم بقدم الحركات وعلى الشرط الثاني في قولهم بقدم
النفوس الانسانية ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره من ملخصا نقضه
نقض تفصيلي اذ حاصله اختيار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع بطلان
لازمه وبطلان اللازم مقدمة معينة بمنزلة الكبرى والوجه الاول
وكذا الثاني من الاجوبة المنقولة عن الغير نقض تفصيلي والوجه الثالث
نقض اجمالي قوله فهو في بعض النسخ بالواو الواصلة وفي بعضها بالكلمة
او الفاصلة ولا يخفى وجوه المحتملة لذلك الكلام والاعذب ان يراد
بقوله ونحوه ونحو ذلك التشخص المعد اي جنس هذا المعد الذي هو
الامر الحادث وجنس نحو ذلك التشخص من المعد الا تشخصا الاخر فليس
الا جنس واحد فافهم ويحتمل ان يراد بنحوه نحو الجنس اي العرض العام فافهم
وما قيل من ان الملازمة مدللة فلا يجوز منعها الا ان يقال منعها راجع
الى منع دليلها فاسد لا ما قيل النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع
الاجمالي بل لا بد من تعيين المقدمة فرجوع منع الملازمة المستدل عليها
الى احدى مقدمات الدليل خارج عن قانون المناظرة لانه حسب ان
مراده من رجوع المنع الى الدليل رجوعها الى مجموع الدليل من حيث هو
مجموع كالنقض الاجمالي فلذا حكم بان النقض الاجمالي للدليل معقول
دون المنع الاجمالي وحكم بانه خارج عن قانون المناظرة وليس معنى
رجوع المدعى المستدل عليه سواء كانت ملازمة او غيرها الى منع الدليل
ذلك بل معناه انه راجع الى مقدمة معينة من مقدمات الدليل كما لا يخفى

يخفى على من له ادنى خبرة بآداب المناظرة وعلى المتتبع موارد استعمال
منع المدعى المدلل سواء كان في العلوم العقلية والنقلية فان مع ادنى
ملاحظة يرجع في تلك الموارد الى منع مقدمة فظهر انه ليس بخارج
عن قانون المناظرة وليس منعا اجد للدليل وليس منشاء كلامه الا الغفلة
عن آداب المناظرة وقلة اعمال آداب البحث في العلوم بل لان مقدمات
ذلك بديهية لا تقبل المنع ومنع احديهما مكابرة لان دليل هذه الملازمة
من قوله لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مما لا يقبل المنع كما
لا يخفى على ذي الراي الصائب والنظر الثاقب وهذا الوجه من الجواب
في الحقيقة مغالطة وحلها ان يقال ان اراد بالمحال في قوله وجود الممكن
في الازل محال المحال الذاتي فيرد على قوله انما الممكن وجوده فيما لا يزال
انه يلزم انقلاب الممتنع الذاتي الى الممكن الذاتي وذلك باطل اتفاقا على
انه يرد عليه ما ذكره الش من خلاف المفروض فان الامكان الذاتي من
جميع ما لا بد منه في وجود المعلول بل يرد عليه انه يفسر خارجا عما نحن فيه
اذ الكلام في الممكن الذاتي لا في الممتنع الذاتي لا يقال انه يصير ممكنا ذاتيا
ولو فيما يزال فلا يخرج عما نحن فيه لانا نقول لو كان ممتنعا ذاتيا على ما
هو المفروض لا يجوز ان يصير ممكنا ذاتيا والا يلزم الانقلاب فيبقى
خارجا ولك ان تقول انه ليس فسادا آخر غير لزوم الانقلاب ويمكن
ان يقال انه شيء غايته انه مبني عليه ولا يتم بدون ملاحظة وما قيل انه
ح لا يصدق عنوان الموضوع وهو الممكن عليه لشيء اذ لا يلاحظ في صدق
العنوان مذهب الشيخ وهو انه يكفي ان يصدق العنوان عليه ولو في
المستقبل الا انه يمكن ان يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل

بناء على امتناع الانقلاب فظهر ان اعتراض القائل وما ذكرناه من قبيل ذلك
متقاربان في المعنى وليس اعتراضها على خيالها بل فروع امتناع الانقلاب
فالحق ان يقال ان اراد المحال الذاتي فيلزم الانقلاب ويخرج عما نحن فيه
ولا يصدق عنوان الموضوع عليه وان اراد به المحال بالغير فيرد عليه ان
ارتفاع الموانع من جملة ما لا بد منه في وجوده كما يرد عليه ما ذكره الشارح
من امكان المعلول من جملة ما لا بد منه في وجوده وكان الشارح انما اقتصر على
ذلك لانه امر واحد على كلا التقديرين فاكتفى بالشيء الذي لا فرار منه
لانه لو اورد حدوث لزوم الانقلاب مع فرعية كان للقائل ان يقول من
جانب المجيب انه اراد بالمحال ما بالغير او انه حمل المحال على ما بالغير لظهور
انه لو كان محالا بالذات لا يتمشى منه ان يقول واما الممكن وجوده
فيما يزال بناء على ظهور فساد لزوم الانقلاب الا انه كان المناسب
التوضيح لكون ارتفاع الموانع من جملة ما لا بد منه في وجوده ولكن
ان تقول ان في كلام الشارح ايضا ايماء الى ذلك فانه اراد بالامكان مما
لا بد منه يعني انه لا بد من ارتفاع موانع الامكان فانه لما كان ممتنعا
بالغير فالمانع مانع من الامكان الا المشهور فيما بينهم ان المانع مانع الوجود
لا الامكان الا انه اراد بالامكان النفس الامري فيرجع الى معنى الوجود ويبقى
ان قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده اراد به الذاتي لان الامكان
النفس الامري ليس مما لا بد منه في الوجود لانه عين الوجود او فرعه فيؤكد
ان يراد بالمحال الذاتي لانه مقابله والامكان النفس الامري ليس مما
لا بد منه في الوجود لما انه عين الوجود او فرعه فيؤكد ان يراد بالمحال الذاتي لانه
مقابله والامكان النفس الامري يقابل الامتناع الذاتي فحينئذ يحدث لزوم

لزوم الانقلاب باق وهو المحذور اللازم في هذا المقام وبعضهم ههنا كلام
لا ينقل قوله باختيار الشق الثاني قد تحير الفضلاء عن حل هذا المقال فانه من
مزال الاقدام اقول هذا اختيار الشق الاول من الشق الثاني لا اختيار الثاني
من الثاني وحاصله انا نختار ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ونمنع الملازمة
بانه لا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فان الارادة قد تعلقت بوجوده
فيما لا يزال فلما حصل الوقت الذي تعلقت به الارادة بوجوده فيه يوجد
المعلول فيه من غير حدوث امر آخر ومن غير وجوده بدون تمام علته فانه
قد حصلت علته التامة في ذلك الوقت وما تمت العلة بحادث آخر بل
بذلك التعلق الازلي لكن بوجوده فيما لا يزال وتلخيصه ان المعلول لا يحتاج
الى شيء آخر سوى التعلق الازلي فيصدق انه لا يحتاج الى حدوث امر آخر وذلك
الامر الآخر ليس بحادث بل هو التعلق الازلي لكنه متمم للعلة فيما لا يزال
فان خلاصة الجواب تظهر من قوله قلنا ان اردتم بعلة وجوده في الازل اه
ومنهم من زعم انه يجوز ان يكون اختيار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع
لزوم التس بان ذلك الامر اعتباري وليس بشيء مع ان سنده انما هو يلايم
منع بطلان التالي لا منع الملازمة الا ان يقال ان مراده منع لزوم التس
المحال فيرجع الى منع بطلان التالي قال صاحب النهاية فيرد هذا الجواب
بانه يتوقف على حضور الوقت يعني انه ينقل الكلام اليه ويلزم المحذور اقول
يمكن تقرير الاعتراض بالوقت بتوجيه آخر وهو انه كيف يحتاج المعلول
الى حدوث امر آخر مع ان الوقت امر حادث آخر فيلزم خلاف المفروض
ويمكن الجواب عنه بانه لا يطلق على الوقت الحادث لان الحادث
في عرفهم من اقسام الموجود الخارجي والوقت ليس بموجود خارجي او بان

الوقت ليس من اجزاء العلة التامة فان الاين والمتى من لوازم
وجود الجسم لا من اجزاء العلة التامة لكن يابى عنه ما اشتهر منهم ان معنى
كون الشئ زمانيا انه يحتاج الى الزمان واقول يرد عليه اعتراض قوى
بالمادة والصورة الا ان يقال انه من غير حدوث امر آخر وهما ليسا
يغاير المعلول بل عينه او يقال انهما ليسا ماخوذين من جانب العلة بل من
جانب المعلول كما قال بعض الحكماء، والغرض من الامر الآخر الحادث
هو ما يكون من اسباب علة وجوده اى اجزاء علته التامة لا مطلق الحادث
الآخر يدل عليه واما انه يكون بسبب حدوث امر آخر فمعنى قوله من غير
حدوث امر اخر اى امر آخر من اجزاء علة وجود المعلول قوله ولا يرد عليه
اه هذا من جانب الفلاسفة وحاصله ان منعكم غير مضر لما فيه من اثبات
المط اى مط الفلاسفة وهو القدم او المحذور وهو خلاف الغرض او التس
واقول ان كان هذا التعلق الازلى جزء آخر من علته التامة فعاد الى الشق
الاول لانه لزم ان يكون جميع ما لا بد منه حاصلا فى الازل فلزم وجوده
فى الازل لامتناع التخلف فثبت المط وان لم يكن جزء آخر من علته التامة
فيلزم خلاف المفروض المستدل فى الشق الاول من الشق الثانى فان
مفروضه هناك انه لا يحتاج الى امر آخر فلما لم يكن متمما اى جزء اخيرا احتاج الى
امر آخر فعاد الى الثانى ولزم محذوره وهو التس فلزم اما المط او المحذور
فلا يرد ما قيل خلاف المفروض غير لازم ويرد على هذا ايضا قوله وانت
خبير ولما كان القدرة مؤثرة على وفق الارادة غير دفع بحسب الاشكال
الذى اورده لان له ان يقول ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة
لكن قلنا انه يستلزم المحذور او المط فاللازم عليك ان تختار احد شقى

شق الترديد فى الجواب وتدفع المحذور اللازم من ذلك الشق الذى
اورد عليه قوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه
يعنى ان اللازم عليك اما انه جزء اخير ويدفع محذوره او انه ليس جزءا اخيرا
او تدفع محذوره فلا يدفع بجوابك ذلك الترديد بان نعود وقلنا ان اردتم
اه يعنى ويستفسر عن الضمير وقوله فان قيل من جانب الفلاسفة يعنى انه بعد
اما ان يستلزم المحذور او المط وحاصل قوله لانا نقول اه انه لا يلزم المط
ولا المحذور فانه قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال يعنى انه متمم لعلة
وجوده فيما لا يزال وهذا وان كان غير ظ من كلامه ولذا اورد عليه قوله فان
قيل آه لكنه مراده والا فلا معنى له وحاصل قوله فان قيل اثبات للمط والمحذور
يعنى انه لم يندفع بما ذكرت لا اثبات المط ولا المحذور فانك ما اخترت
احدا من شقى ذلك الترديد وحاصل قوله قلنا اه ان اثبات المط او المحذور
لم ان المراد من قوله لانا نقول انه اردتم انه م وان لم يفصل ذلك التفصيل
فظهر ان الوجه الثانى انما يتم عند قوله قلنا آه لا يقال لا حاجة الى قوله ولا يلزم
ازليته يكفيه نفى الاحتياج الى امر آخر فان الجواب اختيار للشق الاول من
الثانى وليست الازلية محذور ذلك الشق بل محذوره هو ما لزم من احتياجه
الى امر اخر فكان التعرض له انما وقع تبرعا لا يقال لا حاجة الى قوله قلنا ان
اردتم اه لانا نقول قد اخذ فى الترديد احد الشقين اما اثبات المط او المحذور
فقال فى جوابه نستفسر عن التتميم ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار
انه ليس كذلك اى نختار قوله او لا اى الشق الثانى ولا يلزم ازليته وان
اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ونمنع الملازمة
لانه لا يلزم منه احتياجه الى امر اخر قوله ولا يلزم ازليته لا يقال انه ناظر الى

اختيار الشق الاول لانه محذور الشق الاول ولا كلام فيه لانا نقول
قوله قلنا اه بالحقيقة جواب عن الايراد المنفي بقوله ولا يرد فانه ما لم
يات بقوله قلنا اه لم يندفع ذلك السؤال لان قوله لانا نقول ليس
بدافع بحسب الظ وانما قلنا بحسب الظ لانه دافع له في الحقيقة لان معنى
قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه انه متمم
لعلة وجوده فيما لا يزال يعني انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال يعني انه متمم
له فيما لا يزال وهو الوقت المعين فقوله قلنا تفصيل واظهار لما اراد
بقوله لانا نقول لكن لما لم يكن قوله لانا نقول ظ في اختيار احد شقي الترديد
الذي اورده بقوله اما ان يكون متمما اه ودفع محذور ذلك الشق احتاج
الى قوله قلنا اه ومن ههنا ظهر انه لو اقتصر على هذا الجواب بان يقال
ولا يراد لانا نقول ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل لكان الجواب
مطابقا للسؤال ودافعا له بحسب الظ ولا يحتاج الى قوله لانا نقول القدرة
تقرير على وفق الارادة يعني يرد عليه قوله كان قيل اه الا انه اورد هذا التفصيل
تشحيذ الاذهان والا فيتم الجواب بقوله قلنا اه بل نقول لو قرر
الوجه الثاني على هذا الطريق بان يقال بعد قوله من الاوقات يعني ان
الارادة متمم لعلة وجوده فيما لا يزال الا انه متمم له في الازل فلا يلزم ازلية
الممكن ولا احتياج الى امر اخر فلا يرد عليه ان الازلية آه بطريق التفريع
لكفى بل كان احسن واخصر بل يكون فيه ايماء من اول الامر الى اختيار
الاول من الثاني من غير محذور وهو ان يكون لسبب آخر فان الوجه الثاني
انما يتم عند قوله قلنا اه فانه لما حرر الوجه الثاني بالطريق الذي ذكره
لا يكون حاسما لمادة الاشكال فانه يرد عليه ان التعلق الازلي اما ان يكون

يكون متمما لعلة وجوده آه فاحتاج الى قوله لانا نقول وهو ايضا لا يحسم مادة
الاشكال فانه غير مطابق للسؤال لانه ليس اختيار الاحد شقي الترديد فاورد
عليه قوله فان قيل اه فاورد الجواب الحاسم وهذا الجواب الحاسم
بعينه معنى الوجه الثاني وبه يتم الوجه الثاني جوابا الا انه ما اشعر به من
اول الامر ولو اشعر به من اول الامر على ما ذكرناه لكان احسن واولى
حيث يسقط مؤنة الابحاث من البين ولا يرتقي البحث الى هذه المراتب
فانه مع الاسولة والاجوبة صور خمسة مراتب احدها الوجه الثاني
ثم السؤال الوارد المنفي بقوله ولا يراد فمنع الجواب عنه بقوله لانا نقول
الرابع السؤال بقوله فان قيل اه الخامس الجواب بقوله قلنا قوله كما ان
فاعل المختار هذا سند لهذا المنع وهذا السند يفيد شيئا آخر وهو دفع سؤال
اورده بعضهم في هذا المقام من ان جميع الاوقات متساوية فلم لم يوجد
في الازل بذلك التعلق الازلي فاجاب بانه فاعل مختار فلا يرجح المتساويين
لانه يكفي بالارادة ومن ههنا ظهر ان هذا الجواب تحقيقي فان الحكم لا يثبت
الاختيار وظهر ايضا انه اراد بالارادة ما هو مصطلح المتكلم من صحة الفعل والترك
لا ما هو مصطلح الحكماء من انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ولكن مقدم
الشرطية الاولى واجب التحقق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقق قوله
والحاصل ان المعلول اه يعني ان ملاك الامر هو ارادة الفاعل المختار فلو تعلقت
الارادة لكونه قديما لم يتصور الا كونه قديما ولو تعلقت لكونه حادثا لم يتصور
الا كونه حادثا قوله سواء كان مقارنا لوجوده اي وجود الفاعل فيكون قديما
قوله او متاخرا عنه اي عن وجود الفاعل تاخرا زمانيا فيكون حادثا قوله
وقد يقال ان الازل فوق الزمان هذا ايضا محل دقة واقول الظ انه توضيح

للمنع السابق يعني ان بين كيفية ان الارادة كيف تعلقت بوجوده فيما لا يزال
لا بوجوده في الازل فمعنى قوله وقد يقال في توضيح ذلك المنع بان الازل
فوق الزمان ومعنى كون شيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان والممكنات
كلها زمانية فلا شيء منها في الازل فلا يتصور تعلق الارادة بوجود ما
في الازل ويحتمل ان يكون ترقيا من المنع الى الاستدلال قيل هو طريق
آخر في دفع المحذور وقيل ترقي في سند المنع ويحتمل ان يكون معارضة مع
المدعي على ما جوزه السيد الشريف قدس سره بان يقال ان دليلكم و
ان دل على مدعاكم وهو القدم لكن عندنا ما ينافيه وهو ان الازل
فوق الزمان اه حاصله انه لا يجوز ازلية شيء من الممكنات وهو مناقض
لمدعاكم وهذا طريق واضح معقول لكن يأبى عنه انه لو كان كذلك لوجب
ان يعد من الاجوبة ويجعل وجها ثالثا والوجه الثالث رابعا الآن
يقال انه لما كان قريبا من الوجه الثاني بحسب المعنى فانه ايضا تعلق الارادة
اورده في ذيله ولم يجعله وجها مستقلا نظيره انه جعله فيما سيأتي عن قريب
القدح الذي اورده بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة دليلا للوجه
الرابع مع صلاحيته لان يجعل وجها مستقلا بطريق المعارضة معه لقربه
من الوجه الرابع كما ستطلع عليه بل نقول هذا اقرب الى الوجه الآتي من
قدح الفضلاء من الوجه الرابع وذلك ظ عند الاطلاق على الوجه الرابع والقدح
قوله والزمان من جملة الممكنات اه كأنه سعي تقرير السؤال انه لما كان
خصص الله الممكنات كلها باوقاتها اي كلا من الممكنات بوقته الخاص
على سبيل تقابل الجمع بالجمع كقولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم لزم
لزم منه ان يكون للزمان زمان هذا خلف وحاصل الجواب ان الارادة

بعض ح

الارادة تعلقت بوجود المتناهي لا في وقت من الاوقات فلا يلزم ان يكون
للزمان زمان وكأنه اراد بوجود الزمان وجوده الخارجي على مذهب الاشعري
فلا يرد ما قاله بعضهم من ان للخصم ان يقول ان منعكم لا يضرنا فانه انما يحدس
الدليل بالنظر الى سوى الزمان واما بالنظر اليه فلا يوجب القدم فيه وثبوت
القدم في فرد كاف لنا لانه لا قائل بالفصل فدفعه بقوله والزمان من جملة
الممكنات اه اقول لا يخفى ما فيه فان قدم الزمان يستلزم مدعاكم فان
مدعاكم هي المجردات سابقا وليس غرضه في هذا المقام اثبات الحدوث
بل المنع على دليلهم على ان قوله لا قائل بالفصل ليس من وظايف العقليات
بل من وظايف اهل العربية فلا اعتداد به ولقائل ان يقول ان ذلك
كاف اذ يلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه مقدارها ومن قدم الحركة
قدم المتحرك كيف وهذا احد من ادلتهم على اثبات قدم العالم على ما افاده
من قبلهم صاحب النهاية اقول دليلكم ايضا مقدوح بمثل ما ذكرنا فانه لا يلزم
من قدم الزمان الا قدم حركة الفلك الاعظم لانه مقدار حركته ومن البين
ان قدم ذلك الفلك لا سائر الافلاك وحركاتها اه يثبت مدعاكم وهذا
الاعتراض عليهم لم اظفر به في الكلام احد بل من سوانح الوقت فالحق
انه جواب سؤال مقدر على ما ذكرناه وحررنا لك فافهم فانه دقيق قوله
فلا يوصف بكونه في المكان ههنا مقدمة مطوية وهي قولنا والممكنات
كلها زمانية وح يصح تفريع قوله فلا شيء غيره في الازل عليه والفاء يحتمل الفصيحة
فح لا يحتمل الى ضم مقدمة مطوية فافهم قوله فلا شيء غيره في الازل قيل
نقض الكلية باعدام الحوادث فانها اشياء ازلية اقول المراد بالشيء
ما هو مصطلح الاشعري وكذا بالغير ما هو مصطلحهم فلا نقض فان الشيء عندهم

هو الموجود الخارجي فاندفع النقض بالاعدام والصفات وان كانت
موجودة خارجية الا انها ليست غيره عندهم فلا نقض بها ايضا قوله
وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اه جواب دخل مقدر وتقريره ان الله
تعالى لما كان في الازل ولا شيء غيره في الازل كان الله تعالى متقدما على الاشياء
كلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فيلزم ان يكون
قبل الزمان زمان وليس هذا الاعتراض مختصا بتقدم الباري على الزمان
فقط بل بتقدمه على الاشياء كلها حتى الزمان فاجاب بقوله وليس الله تعالى
متقدما عليه بالزمان اه فهو منع المقدمة المذكورة في تقرير السوال من قوله
وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فههنا يرد سوالان احدهما ان
يكون شيء ظرفا لنفسه والثاني ان يكون قبل نفسه فاشار الى دفع الاول
بقوله والزمان من جملة الممكنات اه على ما قررناك واشار الى دفع الثاني
بقوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان قوله فان قيل ان منشاء هذا
الاعتراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية اه حاصله اثبات
المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور
او المط وصاحب التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة اجوبة
ثلثة منها منع الملازمة احدها هو الذي ذكره بقوله فقد اجيب عنه بان
التعلق امر عدمي اه وحاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وثانيها ان
التس انما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار
اذا اوجد شيئا فارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى ارادة
ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل
لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة

الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها تبعية المراد وحاصله ايضا
اختيار للشق الاول منع للملازمة وثالثها انه يجوز ان يكون المخصص
لتعلق الارادة بهذا الوقت هو العلم الازلي بايقاع العالم في ذلك
الوقت وهذا ايضا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة اثنان منها تسليم
للملازمة ومنع لبطلان التالي احدهما ان التعلقات امور اعتبارية لا
وجود لها في الخارج قال صاحب التهافت ورد هذا الجواب بان تعلقات
الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست
من الاعتبارات بل يتوقف وجود العالم ح عليها وثانيها ان التعلقات
امور متعاقبة وبطلان التس في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم
ان يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المط وهذان الجوابان
ايضا جواب باختيار الشق الاول وتسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم
والش ذكر اثنين من هذه الخمسة صريحا واشار الى الخامس بقوله وح يكون
الحال كما تقول به الفلاسفة فان الغرض من قوله واما التس في التعلقات
اظهار ان هذا التس على سبيل التعاقب فمعنى قوله وح يكون الحال
كما تقول الفلاسفة ان هذا التس غير ممتنع لا لما ذكرتم من انه في الامور
الاعتبارية فانه مردود بما ذكره صاحب التهافت من ان تعلق الارادة
وان كانت امورا اعتبارية بل لان التعلقات امور متعاقبة يكون
السبق منها شرطا للاحق وبطلان التس في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم
هذا هو الذي يعول عليه الش فانه رد الاول بقوله وانت تعلم والثاني
ايضا مردود بما ذكره صاحب التهافت ويمكن ان يجاب باختيار الشق
الثاني ومنع لزوم قدم الممكن لجواز ان يكون التعلق الاولي بوجوده

فيما لا يزال لكنه لم يذكر اكتفاء بما مر واحالة الى فهم المتعلم قوله قبل الاولى يليه
المعلول وفيه ان اعتبار السلسلة ووجودها انما هو المتوجه الى حال الممكن
والعلم بكيفية وجوده قال لا ابتداء في سلسلة الحوادث انما تعتبر منه
ثم يكون هو اولا في تلك السلسلة ويتوقف عليه اولا مولى له وهكذا
على انه لا يبعد ان يكون الابتداء هنا بمعنى مجرد الوجوب من غير اعتبار تلو
وتبعية فيه قوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق اه يعني ان العمدة
في ابطال التسلسل من البراهين وان كان برهان التطبيق لا يجري في الامور
المجتمعة والمتعاقبة على ما يشير اليه الشـ لكنه مع قطع عن جريانه فيها هذه
المادة باطلة بالبرهان السلمي ويلزمه منه ان يكون غير المتناهية من طرف
متناهيات من الطرفين هذا خلف قوله ولا المريد فيه لان السائل
لم يجعل الطرف المريد بل نفس الارادة فلا حاجة الى ايراده فكانه ذكر
سد الطريق الخصم لئلا يثبت الخصم به بعد ابطال نفس الارادة ويقول
هب ان الطرف ليس الارادة لكن يجوز ان يكون المريد قوله يقتضي ان
لا يوجد شيء من الحوادث اليومية بان يقال الحوادث اليومية من جملة
الممكنات فعلتها التامة ان كانت موجودة في الازل لزم قدمها
والا اه والثاني باطل فتعين القدم فلم يوجد شيء من الحوادث فاندفع
عنه ما قيل ان قول الشـ ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول يقتضي ان
يكون الحوادث اليومية قديمة لانه موجب الدليل قوله مبدا الحوادث
فيه انهم ما قالوا ان الحركة مبدا الحوادث بل قالوا واسطة على
ما مر آنفا بل المبدا هو العقل الفعال بناء على مشهورهم والله على تحقيقهم
فكانه اراد بالمبدا الواسطة وكذا قوله فكيف صدر من مستمر لا يخ

يخ عن مسامحة وكانه اراد به بواسطة مستمر لا وجه لهذا الترديد بعد ما صرحوا
بان الحوادث مستندة الى التجدد وكانه توسيع للدائرة قوله دون بعض
قيل لانه ترجيح بلا مرجح وايضا الحركة من حيث الاستمرار قديمة فلا يكون
مبدا والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وفيه بحث لان
الحركة ليست علة تامة بل واسطة وهذا الرد انما هو بالنظر الى تعليلهم بناء
على ان الحوادث المتسلسلة انما هي بواسطة حركة الفلك فلا يتم الرد عليهم
ومحصل رد الامام انه لا يجوز ان يكون الحركة واسطة في صدور الحوادث
قيل يمكن ان يكون سبب تجدده هي النفس الفلكية القديمة فلا التسـ اقول
فيه بحث فانها ان كانت علة تامة لزم قدم الحركة وهو خلاف المفروض
وان لم يكن فلزم من حادث آخر فيلزم التسـ قوله واعترض عليه يمكن ان
يحمل كلام الامام على التحقيق لا الالزام وهذا باطل عند المتكلمين فلا يرد عليه
الاعتراض المذكور لكن قوله فيما سبق رد الجوابهم المذكور يابى عنه ويمكن
ان يكون معناه رد جوابهم المذكور على التحقيق لكن لو كان كذلك يندفع
البحث لانا نقول من اول الامر اي عند جوابهم كلامنا على التحقيق وحاصل
الاعتراض ان التسلسل الذي يلزم من تسبب التجدد مثل التسـ الذي في مادة
النقض اي الحوادث اليومية فيجاب عنه بالجواب المذكور قوله
قلت التجدد اه نصرة للامام واثبات للمقدمة الممنوعة فحاصله اثبات
بطلان اللازم الذي هو التسلسل في الامور الموجودة المتعاقبة كما زعمه
المانع قوله فاذا عدم جزء من الحركة اه انما اعتبر في اثبات المطلقة
العدم السابق دون الحادث اللاحق لان ذلك العدم هو الجزء الاول
من مفهوم التجدد فيحتاج الى علة قبل وجود الآخر وعند اثبات علته يحصل

المط فلا يحتاج الى اجراء الدليل في علة الحدوث ايضا وانعدام جريان
الدليل في علة الحدوث لان لقائل ان يقول يجوز ان يكون علة الحدوث
الجزء السابق عليه المعدله بان يكون ذلك جزء اخير الحصول استقلال
الفاعل فعند الندامة يحدث الشئ من غير احتياج الى شئ خارج عند
الحركة بخلاف العدم فان علته لا بد وان تكون خارجية عن السلسلة
لانه لا يجوز ان يكون ذلك الجزء بنفسه ولا وجوده علة له فان الاول
يستلزم ان يكون ذلك الجزء ممتنعا والثاني ان يجتمع الوجود والعدم
ولا يخفى بطلانهما لا يقال فليكن وجود العلة السابقة معدا للعدم
اللاحق فيوجده من غير اجتماع معه كما هو حال المعد لانا نقول المعد علة
لوجوده وعدمه لا لوجوده فقط فوجود الموجود لا يكون علة لعدم هذا
ولا يبعد كل البعد ان يراد بانعدام الجزء في قوله فاذا انعدم جزء ا
لتجدد يعني اذا حصل تجدد فلا بد له من علة حادثة آه ويؤيده قول
الامام في سبب تجددها في نفسها قوله اما امر موجود اه لعدم كل جزء
وكذا قوله او عدم امر قوله او بعضها موجود اه وذلك اما بان يكون علة عدم
كل جزء مركب منهما او بانها يكون علة عدم بعضها الاجزاء البواقي مركبة
منهما وعلة عدم البواقي اما امر موجود فقط او عدم كذلك وبعض تلك
البواقي هكذا او بان يكون عكس كل من الاحتمالات المذكورة سوى الاول
اما على النحوين الآتيين عن قريب آه وعلى احد الخ يعلم حالها بالمقايسة
على الاتيين فتحمل وتفطن او بان يكون علة عدم بعض امرا موجودا فقط
وعلة عدم البواقي عدم امر فقط وهذا على نحوين اما ان يكون علة عدم
اجزاء محصورة امرا موجودا وعلة البواقي باسرها عدم امرا موجودا او بالعكس

او بالعكس وبان يكون علة واحدة من الاجزاء امرا موجودا وعلة الجزء
السابق عليه عدم امر موجود او هكذا الى ما لا نهاية له وانما حملنا قول المحقق
او بعضها على هذا المعنى لانا لو حملنا على ان المراد ان علة عدم كل جزء امر موجود
وبعضها عدم امر موجود كما هو المتبادر مع كون طبيعة التجدد واحدة فكان
الترديد في قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين او كليهما غير متناه
غير مستقيم لكون الشق الثاني متعينا فهذا المعنى وان كان اظهر لكن ما اوردنا
احدى قوله ان يكون احد القسمين اه وذلك اذا كان علة اجزاء محصورة
مركبا من المذكور او من احدهما فقط او علة اجزاء محصورة مركبة منهما او علة
محصورات آخر احدهما فقط وعلة البواقي باسرها الامر الآخر موجودا او معدوم
موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر هو التجدد السابق على التجدد
الذي نحن فيه وذلك لان ذلك الامر حادث من الحوادث والا فيكون
العدم الذي هو معلوله قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
لان الغرض ان ذلك الامر هو الجزء الاخير من العلة التامة المستعقب للمعلول
من غير تراخ فلا بد ان يستند الى تجدد الحركة العارض له فينقل الكلام
الى هذا التجدد فنقول لا بد فيه له من علة وتلك العلة آه على نحو ما ذكرناه ثم
ننقل الكلام الى علة الامر الذي هو علة لهذا التجدد وهي ايضا لتجدد
يعين المذكور فنقول لا بد من علة آه كما ذكر وهكذا الى ما لا نهاية له فيتسلسل
موجودات مترتبة مجتمعة في ان عدم جزء من الحركة اللاحق وقس ما اذا كان
العلة عدم امر فانه ايضا حادث يحتاج الى الحركة قوله يكون ذلك العدم
عدم جزء ان كان هذا افادة وبيان لما هو الواقع لان المراد انه لو لم يكن عدم
جزء العلة لم يستلزم التسلسل الباطل فان موجودات تلك الاعدام يجتمع ان

الوجود السابق وان لم يكن جزء العلل مع كونهما مترتبة غاية ما في ان لا يكون
الترتيب وذلك لا يمنع جريان التطبيق كما صرح به المحقق **قوله** في الامور
الموجودة اه اما سلسلة وذلك اذا كان احد القسمين فقط غير متناه او
سلسلتين اذا كان القسمان غير متناهيين قوله اما في حال وجود السابق اه
لا يخفى انه لو جعل هذه المنفصلة مانعة الخلو لاستغنى عن قوله وقس عليه
حال الشق الثالث لكن جعلها المحقق مانعة الجمع وافرد حال الثالث بالذكر
تسهيلا وتوضيحا **قوله** او عدم امر يستلزم اه لا يخفى انه داخل في القسم الاول
الذي هو كون العلة امرا موجودا لا في القسم الثاني الذي هو العلة عدم
امر كما توهم فان اجتماع الموجودات على هذا التقدير في ان العدم اللاحق
كما لو كانت العلة امرا موجودا بلا واسطة لا في ان الوجود السابق كما هو
كذلك على تقدير القسم الثاني **قوله** ولا يتوهم دفع لما توهم بعضهم من ان
هذا الدليل يجري في لا متناهي الطرفين فلا يفيد ما اذ غرضنا من هذا الدليل
ابطال التس في الامور المتعاقبة وهي الحوادث اليومية التي هي مادة النقض
حتى لا يفيد جوابهم ويكون النقض واقعا على دليلهم وبهذا الاعتبار جعله وجها
من الايراد على دليلهم **قوله** فلا يظهر التخلف وهو زيادة عدد المتضا عقابين
على الآخر **قوله** كالمعلول الاخير قبل هذا التقدير لا يتصور المعلول الاخير
اقول كانه اراد المعلول الاخير حين جريان البرهان مثلا لو اجريت البرهان
في هذا اليوم او في هذه الساعة او في هذا الآن فلا شك ان هناك وجود
معلول اخير في آخر المعلولات السابقة فهو معلول آخر بالنسبة اليها
فيجعل مبدا للسلسلة ويتصاعد في جانب العلل لان مراده بالمعلول
الاخير هو الذي ينتهي به السلسلة ولا يوجد بعده واخر اصلا كما توهم

توهم القائل ولا شبهة ان المعلول الاخير بالمعنى الاول يتصور على هذا التقدير
بعدة الثاني لكون الاول مرادا لا الثاني او اراد به الثاني لكن الكاف
للتشبيه لا للتمثيل يعني ناخذ واحدا معينا من احاد السلسلة كما تؤخذ المعلول
الاخير في سلسلة يكون لا تناهيها في جانب العلل فقط بمنزلة المعلول الاخير
بحسب اي بحسب تقتضي البرهان حتى يكافي المسبوقية اه حتى لا يزيد عدد
احد المتضايفين على احد الآخر توضيحه انا اذا اخذنا السلسلة من معلول معين
وتصاعدنا في العلل وقطعنا النظر عما تحت ذلك المعلول فلا بد ان يكون
العليات والمعلولات الواقعة في هذه القطعة متكافية ضرورة ان العليات
التي اي تضايف المعلوليات الواقعة في تلك القطعة لا يمكن ان يكون
فيما تحتها من المعلولات وهو ظ اذا اخذ السلسلة من معلول معين ام
ممكن مع انه يلزم على هذا ان يكون عدد المتضايفين متكافية فيما فوق
المبدا والا يلزم زيادة المتضايفين على الآخر وهو لم مطلقا ولو على بعض
الاعتبار انه صرح به الش المحقق في بعض تصانيفه فاندفع ما قيل ان هذا
منصور على عدم السلسلة من الطرفين لان كل واحد من الاحاد على التقدير
المذكور علة لما بعده ومعلول لما قبله في نفس الامر وعدم اعتبارك لا ينافي
ذلك **قوله** وليس معها مسبوقية قيل قد عرفت ما فيه اقول قد عرفت توجيه
ذلك **قوله** في المبدا اراد بالمبدا في كلا الموضعين مبدا السلسلة
والاول معلول والثاني علة **قوله** فان يكن نحو بينهم اه يريد انا نقضنا دليلهم
نقضا اجماليا بالامور المتعاقبة والنقض الاجمالي دعوى اذ الناقض
الاجمالي مدعي على ما قرر في فن له الآداب دليله يشتمل على مقدمتين
احدهما جريان الدليل وثانيهما تخلف المدعي والجواب عنه اما ان يكون

يمنع المقدمة الثانية او الاولى وقوله فان كان تجويزهم اه اشارة الى منع
المقدمة الاولى وقوله وان كان ذلك السلسلة الغير المتناهية غير موجودة
اشارة الى منع المقدمة الثانية وقوله وليس المدعى اه اى المدعى من برهان
التطبيق وكذا غيره من البراهين ليس الا ابطال التس عند الحكماء والمتكلمين
وهذا الترديد انما هو توسيع للدائرة واستظهار حتى لا يلزم فوات الشق
والا فقد جزم الش المحقق في رسالة القديمة المعمولة لاثبات الواجب
نعم يمنع المقدمة الثانية حيث قال والامور المتعاقبة لا وجود للسلسلة
الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا انتهى الا انه يرد
عليه ان لها وجودا في المبادي العالية كما لا يخفى على من تتبع الحكمة وحاصل
الكلام ان المدعى غير متخلف لان المدعى هو ابطال السلسلة الغير المتناهية
الموجودة وهذه ليست بموجودة فيرد عليه ان السلسلة موجودة بنحو من
الوجود الذهني التعاقبي وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود اربعة
اقسام والغرض من تفصيل اقسام الوجود هو القسم الثالث والبواقي
انما ذكر بالتبع يدل عليه قوله فيما بعد بطريق التوزيع فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي اه فتخلف المدعى قال الامام
الرازي في المطالب العالية استقر رايي بعد انكاري مدة اربعين
سنة على ان الوجود التعاقبي كاف في جريان البرهان وللقائل ان يقول
ان المدعى غير متخلف انه ليس المدعى امتناع السلسلة الموجودة فقط
بل امتناع السلسلة الموجودة المجتمعة فالمدعى غير متخلف وما ذكره من قوله
فيرد عليه لا ورود له وما ذكره من تفصيل اقسامه الموجودة اربعة لا وجه له
اولا ينكرون الوجود التعاقبي كيف وهم يقسمون الوجود الى ما هو قار

قار الذات ومجرد الوجود وليس كافيا في تخلف المدعى بل لا بد من الاجتماع
ايضا حتى يتخلف المدعى ومن البين انه لا اجتماع ههنا قوله او مساوات
الجزء للكل اه فيه اشارة الى انه يكفي لجريان البرهان وجود سلسلة غير متناهية
ولا يلزم وجود سلسلتين كما توهم بعض الفضلاء قوله بمعنى عروضه في نفس
الامر اه اشارة الى انه ليس الكلام في العدد واللاتناهي فليس محالا بل
في معروضه قوله سواء كان احاد ذلك المعروض مجتمعة كالنفوس او غير
مجتمعة كالحوادث فمن قال لعل وجه التامل ان الاعداد عند المتكلمين
من الامور الاعتبارية فلا يجرى برهان التطبيق فيها لم يتفطن بمعنى الكلام
وكان ذلك سقيم الافهام ليس له حظ تام فلعل وجه التامل هو ما اسلفناه
من قولنا وللقائل ان يقول اه اذ من الظاهر ان الكلام السابق انما يتم
بقوله ثم لا يخفى اذ هو كالفذلكة للسابق فسلسلة ممتدة لا يخفى انه يكفي
سلسلة واحدة لذلك ولذا اقتصر المحقق عليه فلا وجه لما قال بعض فضلاء
زماننا من انه لا بد من سلسلتين قوله بل ربما كان الزيادة في الاواسط
لا يخفى عليك انه يمكن ان يفرض بازاء كل واحد واحد فقط وتسوق
الدليل والممكن ما لا يلزم منه المحال وهذا قد لزم منه المحال فلا يتصور
الزيادة في الاواسط ولا حاجة الى جعل الكلام مرتبة على ما يدل عليه قوله
والى ههنا اه بل يدفع بذلك قوله ولي ههنا كلام آخر يندفع اه ربما يقال
لا يدفع به الدفع المذكور فان الدفع على تقدير عدم الترتب فلو كان
بينهما ترتب فيتم الوفاق اقول خلاصة الدفع المذكور انه لو لم يكن
بين الاحاد ترتب يجوز ان يكون الزيادة في الاواسط فلا يظهر التخلف
المذكور فلا تنافي النفوس ببسط الذي هو مطمح الحكماء من اشتراط ذلك

الشرط وحاصله هذا الكلام انه وان لم يكن بين الاحاد ترتب لكن
بين المجموعات ترتب فلا يجوز الزيادة في الاواسط فلا تناهي النفوس
بط فكيف لا يدفع والدفع اظهر من ان على ان ما مر من عدم الترتب
انما هو بين الاحاد وما ذكره من الترتب في هذا المقام انما هو بين
المجموعات وهو ايضا قابل لعدم الترتب بين الاحاد قوله مطلقا اي
سواء كانت مترتبة الاحاد او لا فانه يستلزم الترتب حاصله ان احاد
الجملتين وان لم يكن بينها ترتب بحسب ذاتها لكن باعتبار عروض
وصف المجموعية لها تصير مترتبة قوله عليه اي على المجموع لكنه مجموع ثلث
فهو استخدام قوله والمجموع الذي ينتهي اليه اه دفع لما يقال ان اللازم
من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لا انها بمنزلة الاحاد المترتبة
ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات
مشتملة على الاحاد الغير المتناهية وحاصل الدفع انه يلزم تناهي احاد
المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط
الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون
مجموع اقل وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي
الا بعد ومتناه هو عدة المجموعات فليتأمل في هذا المقام قوله
وان شئت قلت هذا طريق آخر في اثبات الترتب وحاصله انه
وان لم يكن بين الاحاد ترتب بحسب ذاتها لكنه قد يعرض لها عوارض
مترتبة متعاقبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين
قوله لا بد من التحقق اي لا شبهة في ان العدد يعرض الامور الغير المتناهية
فتصير مترتبة بحسب عروض العدد فيجري برهان التطبيق فيها وربما يقال

يقال الاول من جانب المعلولات وهذا من جانب العلل وهذا ليس
بشيء كما ترى قوله فان قلت اه حاصله انه انما يتوقف المجموع كالعشرة مثلا
على المجموع بلا واحد كالتسعة لو كان العدد مركبا من الاعداد اه فيظهر
ان هذا متعلق بالتوجيه الاول وانما فصل بينه وبين الاول بالثاني وهو
قوله وان شئت اه لان السؤال مع الجواب طويل الذيل فلما اورد عقيب
التوجيه الاول الفصل بين التوجيهين فصلا يوجب الانتشار في الفهم فان
قلت هذا ايضا يوجب الانتشار لانه اورده عقيب التوجيهين ولا ندري
بايهما يتعلق قلت لا انتشار لظهور انه يتعلق بالثاني فانه على تقدير تركب
العدد من الاعداد التي تحته وعلى تقدير عدم تركبه منها بل من الاحاد ولا بد
من تحقق الواحد والاثنين ولا تعلق له بتركب العدد كما لا يخفى ولا يبعد
ان يقال في قوله انما يلزم للفطن اللبيب اشارة الى انه متعلق بالوجه
الاول فانه ذكر فيه لفظة يستلزم ومنهم من قال انما يلزم ما ذكرت من
صيرورة غير المترتبة مترتبة وكانه فهم ان قوله فان قلت متعلق بالتوجيهين
ولذا اطلق وليس كذلك قوله فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم
ان يكون له اجزاء متخالفة بالماهية وايضا يلزم ان يكون كل مرتبة زائدة
على نفسه مثلا ان يكون العشرة خمسين وانما لم يصرح بهذا الفساد لانه
لاحظ انه مركب من جميعها على سبيل البدل والحاصل انه ان كان تركبها
من الجميع على سبيل الاجتماع يلزم ان لا يكون كل مرتبة ذلك المرتبة
وذلك بديهي البطلان وان كان تركبها على سبيل البدل يلزم تعدد
الماهية فانه يكون ماهية مرة اربعة وستة ومرة ثلثة وسبعة ومرة اثنين
وثمانية وتعدد ماهية واحدة محال واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا يلزم

تعدد الماهية بل تركبها من اجزاء متخالفة بالماهية ولا محذور فيه بل ذلك
واقع كما في تركب المواليد من العناصر الاربعة مع ان كل عنصر مخالف
بالماهية لعنصر آخر ضرورة اشتمال كل منهما على صورة نوعية مغايرة لصورة
الاخرى وانما لم يتعرض لما هو على سبيل الاجتماع لانه بديهي البطلان يعرفه
العوام والصبيان بخلاف الثاني فانه نظري يحتاج الى ان يستدل
على بطلانه بلزوم تعدد الماهية اه قوله قلت اختيار للشق الاول يعني
نختار انه مركب من جميعها ولا يلزم تعدد الماهية فان الاجزاء ليست
متخالفة بل محض الآحاد فالتركيب من المراتب كالتركيب من الآحاد
قوله والعجب اه تعجب منه لان الباعث على نفي تركب العدد من الاعداد
انما هو اشتمال المراتب على الصورة النوعية فيلزم المحذور المذكور وهو
تعدد الماهية فينبغي التركب حتى لا يلزم ذلك فكما نفي الصورة النوعية
فلا باعث على نفي تركب العدد من الاعداد التي تحته فكانه قال قولا
لم يعرف المنشا والباعث عليه والمانع منه فاستحق ان يتعجب منه
قيل لا وجه للتعجب لانه نفي لتكرار اجزاء الماهية يعني انه وان لم يلزم المحذور
المذكور من تعدد الماهية لكن يلزمه محذور آخر من تكرار اجزاء الماهية
فلذا انتفاه فلا وجه للتعجب وهو كلام سقيم فانه لما نفي الصورة النوعية
وكان العدد محض الآحاد فلا يلزم التكرار في اجزاء الماهية كما لا يلزم
التعدد واعلم ان قوله فان قلت اثبات للمقدمة الممنوعة او معارضة
وقوله قلت منع فلا وجه لما قيل انه غير موجه بحسب آداب المناظرة
مع ان القائل كانت سقيمة اذ هو يقول ينبغي المناقشة اللفظية
في قوله ثم مع انه لا اثر لذلك القول في الكتاب قوله ومن البين

ومن البين اي من المعلوم ولو بعد النظر فلا يتجه ما قيل دعوى البداهة
فيما خالف كثير من المحققين غير مقبول لانه ما ادعى البداهة وهو ظاهر قوله
ثم عدم التركب اه هذا الكلام على تقدير التسليم وارخاء العنان يعني سلمنا ان
العدد ليس مركب من الاعداد التي تحته والامر كما ذكره ارسطاطاليس
لكنه لا يضرنا لان الكلام ليس في العدد بل في معروض العدد ولا شبهة
هو النفوس في هذا المقام اذ غرض الحكماء من اشتراط هذا الشرط هو لتنافي
النفوس وغرضنا اثبات تناهيها ولا شبهة في ان الاقل من المعروض
جزء من الاكثر وان لم يكن في العارض كذلك فسواء كان العدد
مركبا من الوحدات او من الاعداد ولا يتخلف غرضنا اذ ليس الكلام
فيه بل في المعروض قوله اي معروض الهيئة الاجتماعية انما اعتبرنا المعروض
دون المعروض مع العارض لان العارض وهو الهيئة امر معدوم
فلو اعتبر فيه كان المركب ايضا معدوما ضرورة ان المركب من الموجود
والمعدوم معدوم والكلام انما هو في الموجودات قوله وعلى ان
العالم قابل للفناء والوجه الذي سيذكره الشارح قوله في على ان للعالم صانعا
لا يجري ههنا لعدم توسط شيء في هذا المقام فالاولى ان يقال على انه
فلا بد من نكتة قبل التمكن والاهتمام بشانه كما لا يخفى على العارف بعلم المعاني
لم يقل فانه كما قال حادث لان وقوع الفناء مختلف فيه كما صرح به الشارح
فاختيار القابلية التي هي اعم من ان يجامع الفعل او لا ولما كان دعوى
الحكماء ازلية العالم وابديته فيرد عليهم بانه خلاف وقوعه حادث فيبطل
الازلية لكن يجوز ان يكون ابديا فقال قائل فبطلت الابدية ايضا
والشارح قال اختلفوا في وقوعه والظاهر انه لا خلاف في وقوعه بل مراد

المص بالقبول بالفعل فان اهل الملل اتفقوا على وقوعه مع انه لا يظهر
اوجه بقوله فقال بعضهم ومن البين ان قوله وذهب الكرامية لا يصلح
اختيار لذلك اذ هم يقولون لا يقبل الفنا، والمحققون في الوقوع من
المنقول على قبول الفنا، ولعل مراد الشارح من قوله اختلفوا اي وقوعه في
كيفية وقوعه يعني الاختلاف في اصل الوقوع ومراد المص من القبول القبول
بالفعل في كيفية فقال سيقع في المستقبل واجيح **قوله** وقال الامام آه
يعني قال بعضهم يقع بطريق الانقضاء وقال الامام واقع على سبيل الاستمرار
دائما لكن يأتي عن هذا تفسير للفنا بالعدم الطاري على الوجود فان
الممكنات على مذهب الامام معدوم صرفه لا يتصف بالوجود الا
مجازا فلا عدم طاريا على الوجود هناك وكما يذهب عليك ان ذكره
اي حجة الاسلام لا وجه له لا يراد ما ههنا سوا جعل اختار لقوله فقال
بعضهم اولا اذ تفسيره للفنا، يابى عنه مطلقا سوا، كان اختارا اولا
على ان معنى قولهم قائل للفنا، اي سلب الوجود الحقيقي لا سلب
الوجود المجازي فجعل ذكره في هذا المقام اسقطه ادى اللهم الا ان
يجعل اجمع السلف شاملا للصوفيين فيكون معنى حادث مجاز و
معنى فان لم يتصف بالوجود اصلا لكن تفسيره للفنا، لا يلايمه والقول
بان اخته متروك بعيد جدا **قوله** ويلزم فنا، الجنة قد حمل بعضهم هذا
الكلام على الاعراض لكن يمكن الجواب عنه بالتخصيص فالحق انه
تحقيق للمقام فاندفع عنه خيالات الاوهام **قوله** المراد فنا الجنة
والنار بما فيها فلا حاجة الى ان يقال بل فنا، طلبهما من الحور والنعيم
وغيرهما وعلى تقدير ان يكون مراد الشارح الاعراض فلذلك ان التخصيص

تخصيص كل شي بما عدا التي دلت بالنصوص على دوامها جمعا بين
الادلة او نقول مثلا قال الشارح في الجواب عن ادريس مهما دار الخلد
بعد استقرار اهل الجنة آه لا يقال ان ادريس ايضا من جملة اهل الجنة
فلا وجه لافراده لانا نقول ذلك من تميز آخر وهو ان الجنة دار الخلد
فما لزم ذلك البعض فنا، الجنة وليس ذلك طريق الاعراض كما حققنا
لك فلزمه فنا، ادريس لان كل شي هالك فلم تكن الجنة دار الخلد فاجاب
عنه بما ترى ويمكن الجواب ايضا بان معنى كون الجنة دار الخلد الدار
التي يخلد فيها لان كل من يدخلها يخلد فيها وان لم يقل بعد فناء
ادريس يخلد فيها بل بعد يوم الحساب لان مراده بان العالم
فان جميع ما سوى الله تع فان معا يعني كما ان الله تع حاله في الازل
لا يكون معنى آخر فلا بد ان نفي العالم بمعنى جميع ما سوى الله تع وان
قال الفنا، بعضه بل قال ببقا، الجنة والنار واهلهما ولا يطرء عليهما عدم
اصلا ولا يلزم هذا المذهب فنا، المذكورات فظهر معنى قوله ويلزمهم
فنا، الجنة اه بطريق التحقيق وقيل لا يخفى ان الآية لا تقتضي فنا، ادريس
في الجنة بل تقتضي الفنا، مطلقا وهو ادراك الفنا، قبل دخوله فيها قلت
ذلك مقبول لو مات ادريس لكن الكتب مشحونة بان ادريس ع م
مات بعد **قوله** وذهب الكرامية اه لما كان المتبادر انه داخل في خبر
الاجماع والمتبادر منه ان المجمعين على الحدوث هم بعينه الذي اجمعوا على
قبول الفنا، مع ان الكرامية اه فيه تشنيع على المص ولا يذهب عليك
ان قوله ذهب اه عديل للمتن وليس في خبر الاختلاف فيهم قائلون
بعدم جواز الفناء، فان وقع ما قيل انه يفهم من قول المص في المواقف

الكرامية لا يقولون بجواز الفناء ومن كلام الشارح في هذا المقام انهم
يجوزون الفناء فبينهما مخالفة والظاهر انه لاحظ ان الكلام وقع في خبر الاخلاف هذا ه
ولا يخفى فساد هذا الكلام على احد من ذوي الافهام قوله وعلى النظر
في معرفة الله قيل ان اراد على الكل فظاهر ان بعضهم مستغن عن النظر
كصاحب القوة القدسية والكشف والالهام وان اراد بالبعض
فلا يعلم فعليك البيان قلت الاوساط كما قال في المنطق ان المحتاج اليه
هو الاوساط يعني ان النظر ليس واجبا على صاحب القوة القدسية
بل الواجب عليه هو المعرفة فلما لم يمكن من المعرفة بدون النظر كفى ذلك
ولا على البليد فانه لا يقدر على النظر قلت واجبا على مكلف فان
البليد معذور فلا يقضي بعدم النظر بل الواجب عليه هو التقليد
المحض قوله والمراد بالمعرفة قيل الاولى العلم لان المعرفة يتناهى في التصورات
قلت قد جرى على اصطلاح الاشاعرة ان المعرفة والعلم بمعنى واحد
كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح المقاصد قوله والتصديق بوجوده
الذي يطلب بهل او صفاته الكمالية اه الذي هو يطلب بهل المركبة او
يطلب بهل البسيطة ان اريد وجودها في نفسها والمراد بالصفات
الثبوتية ليس الصفات الحقيقية الثمانية بل ما عدا السلبية حتى يشمل
الاضافية قوله والله يعيدها بعد الاعدام اي يلزمهم ان يعيد الله
تع الاعدام من كتم العدم مع انه خلاف تحقيقهم اذ معنى اعادة المعدوم
انه يجمع اجزاءه الاصلية الموجودة وهذا هو المراد باعادة المعدوم سواء
سماه اعادة المعدوم اولا فاندفع ما قيل والحاصل انه يلزم المعدوم
اعادة وهو مح وفيه لان بطلان اعادة المعدوم غير مسلم كيف وهو مذهب

مذهب كثير من المتكلمين قوله ولم اطلع على دليل فيه انه ينافي قوله وقد
يستدل اه فانه ايضا دليل يقال معناه لم اطلع على دليل معتمد عليه سوى
لانا نقول هذا ايضا ليس بمعتمد عليه كما يشعر به قوله لكلام خطابي بل شعري
والقول بان قوله وقد يستدل اه ايضا في حيز النفي فمعناه لم اطلع على
دليل سوى ما قال ارسطو يستدل به اه مما لا صحة له من حيث القاعدة
النحوية والوجه الوجيه في الجواب هو ان يقال لم اطلع منهم اي من
انفسهم على دليل على مطلبهم هذا سوى ما قال اه وقد يستدل من قبلهم لان
من انفسهم بل من غيرهم على مطلبهم قوله على عدم حصولها اي عدم
الوقوع لا الامتناع ربما يقال يجوز ان يكون وجوب النظر من خواص
النبي عم لان الامر خاص قلنا القوم قد صرحوا الخواص ولم يعدوا
هذا منه على ان الله تع قال خذ من اموالهم صدقة مع ان الزكوة ليس
من خواص النبي عم وقال في صلوة الخوف مثل هذا مع انها ليست
من خواص النبي عم على ان الظ على ان لا يكون من الخواص و هذا
ظني كما صرح به في المواقف وقوله قل انظروا قيل ان الله تع امر الناس
بل امر النبي بان امرهم قلت هذا الكلام سخيف فان الله تع قد امر الناس
على لسان نبيه والمراد بالنظر الى اثار الرحمة والى ما في السموات هو النظر
لاجل الاستدلال لا مطلق النظر من غير عبرة واستدلال فاندفع ما يقال
انه يجوز ان ينظر الى اثار رحمة الله ولا يستدل به لان المراد بالنظر بان
هذه الاثار من صانع عليم قدير مريد الى اخر الصفات قوله فانظر الى
اثار رحمة الله هذا انما هو بالنظر الى صفات الكمال والاية الثانية بالنظر
الى صفات الجلال والكمال بل الذات ايضا لا يقال الامر في الاية التي اوعد

النبي عم على ترك النظر فيها فلا وجه لما قال الشارح بل الاحسن للوجه ما قال
في المواقف بعد ذكر الآيتين الاوليين فقد امرنا بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر منه ولما نزل ان في
خلق السموات والارض اه قال عليه السلام ويل لمن لاكها الى آخر الحديث
فقد اوعد بترك التفكر فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
فنعلم وجوب الآية الثالثة بالوعيد والاوليين بالامر الى آخر الامر في
الاوليين والوعيد في الثالثة فهل ما ذكره الشارح الا خلط اذ لا ترتيب
في دليله لانه قال الامر للوجوب لانه اوعد فيتجه عليه انه لا تقريب كما قررنا
لانا نقول الشارح المحقق قد لاحظ جليله وهو ان مضمون الآي الثلثة واحد
فالامر ولو كان في واحدة منها كانه امر في الثلثة والوعيد ايض في
الثلثة لاتحاد المضمون وغرضه من هذا التقرير ان يندفع منه الاعتراض
صاحب المواقف حيث قال وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال
الامر غير الواجب والشارح لاحظ ان المضمون واحد فالوعيد على الواحد
وعيد على الكل فالامر قد صار في الوجوب فلهذه الجليلة جمع الشارح
بينهما ولم يتفطن بعض المحشين لهذه الدقيقة فاورد اعتراض صاحب
المواقف بعينه في هذا المقام وانت تعلم انه ثمه لوجه اذ هو اورد كل من
الوعيد والامر بخلاف هذا المقام فانه جمع بينهما قيل يجوز ان يكون
للتهديد فلا يتم الوجوب ونظيره شايع اقول الظ من الوعد عدم
التهديد هو الظ يكفينا اذ المسلك ظني على صرح به في المواقف غايته ان يكون
احتمال الوعيد التهديد وجها آخر لكونه ظنيا كما ان صاحب المواقف
عد احتمال الامر غير الوجوب من استحباب وغيره موجبا لكونه ظنيا

ظنيا وما يكفينا من النكتة الجليلة ليس بشيء لانه مبني على ان يكون المسلك
قطعيا بواسطة المقارنة للوعيد والوعيد يحتمل التهديد ولا يكون
المسلك قطعيا لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب قوله ولا وعيد
على ترك اي وعيد عليه لو لم يكن محمولا على التهديد بقي ههنا بحث
وهو انه يجوز ان يكون ان ينظر الى آثار رحمة الله وما في السموات والارض
ويستدل بها على وجود الصانع وبعض صفاته من العلم والقدرة
والارادة فلا يتم التقريب لان المدعى الوجود مع جميع الصفات
الا ان المراد بالنظر النظر الكامل وهو ان يقول لها صانع موجود متصف
بجميع الصفات الكامل منزه عن جميع سمات النقص فيشمل الحقيقية
والسلبية والاضافية قوله على معرفة الله تع ههنا مقدمة وهي قولنا و
هي على النظر لانه المقصود بالوجوب لا المعرفة لا نظر الواجب المطلق كالصلوة
والواجب المقيد كالحج والزكوة فمقدمة الواجب المطلق واجبة اي
ههنا الوضوء مثلا ومقدمة الواجب المقيد ليست بواجبة كالاستطاعة
والنصاب قوله ويمكن اثباته على مذهب يعني بدليل عقلي فلا يرد
ما سبق ايضا على مذهب الاشاعرة فان ذلك الاثبات انما هو بدليل
نقلي وهذا بالفعلي قوله فان قلت حاصله ان دليلكم وان دل على مدعاكم
من وجوب النظر لكن عندنا ما ينافيه وهو ذهاب الائمة قوله ولعل
الحق تحقيق اللائق للمقام يعني ان قولهم النظر واجب شرعا ظاهره
ويوهم الكلية اي واجب على كل واحد من المكلفين فحق المقام بانه
ليس كلية فمن كان مستغنيا بفطرته عن النظر في الكل هو ايضا كذلك وفيه
قصور من وجه آخر وهو ان النظر واجب على من هو قادر عليه حتى يخرج البليد

ايضا عن الكلية فلو تعرض له لكان اصوب وهذا ايضا يندفع ما في المواقف
من انه يجوز ان يكون بالالهام فان صاحب الالهام مستغن عن النظر
بالالهام ويحتمل ان يكون قوله ولعل الحق اعتراضا على قوله فانها
ليست بديهية بلا ريب يعني جزمت بانها ليست بديهية بالكلية
وليس كذلك بل الحق ويؤيد ذلك انه اقتصر على بعض الصفات وآخره
الى هذا المقام ولو كان تخصيصا يناسب ان ياتي به في اول البحث
ويحتمل ان يكون تشنيعا على القوم بانهم اطلقوا القول بالوجوب
النظر وليس كذلك بل لا بد من التقليد يعني ان النظر واجب بهذا
الطريق فلا يرد عليه اعتراض لانه لو كان واحد مستغنيا عن النظر وجب
الوجود ولم يكن واجبا وكذا غيره من الصفات قوله ويحرم على اه
ولعمري ان ائمة زماننا هذا عصاه بسبب الاخلال بهذا الواجب
قوله كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان قيل ان اراد
بالعوام عوام المسلمين فلا وجه بقوله كلفوهم او لا بالاقرار لانه خصص
الاقرار فيما سيأتي بالمكلف لا المسلم وان اراد بالعوام المطلق فلا
وجه للاقرار قلت هذا الكلام مخبوط لانه ما جزم بان في حق المسلم
ما عدا الاقرار متعين بل قال يحتمل الخلاف المذكور ولو كان مطلق المكلف
فيحتمل الخلاف ويحتمل الاقرار ولذا اورد لفظ الاحتمال فهو ما جزم بالاقرار
لا يقع في حق المسلم بل قال يحتمل الخلاف المذكور ولو كان مطلق المكلف
فهو الاقرار بلا احتمال قوله ولا كلو قف على النظر قبل التوقف على النظر
غير مسلم بل قد حصل المعرفة بالالهام والتوجه التام اقول اراد التوقف
بالنسبة الى من لا يحصل عنده الا بالنظر ولا شبهة ان الالهام

الالهام ليس طريقا عاما بالقرينة قوله فيما بعد فمن يكون مستغنيا بفطرته
67 عن الفطر يجب عليه النظر وهذا المحشي غفل عنه مع انه قد انتحله من كلام
المواقف والجواب الذي ذكرناه يظهر من كلام المواقف فغرضه من
انحلال السوال بلا جواب ليس الا سر صرف في نظر العوام قوله فان قلت
يعارضه وقوله قلنا منع فهو موجه بحسب داب المناظرة كما قيل
من ان قوله فان قلت منع له في الجواب في محل المنع وقوله ولئن
سلم غير معقول لكلام قال عن التحصيل حاصله ان دعوى بديهية لا ينافي
وجوب النظر اذ ما ادعينا ان النظر واجب على جميع الاشخاص قوله
غايته اشارة الى جواب الشبهة العاشرة من الاشتغال بالكلام بدعة
قوله والتحقيق حاصله ان القصد غير اختياري ولا يلزم التس لكن يرد
عليه انه لا معنى لكون الواجب غير اختياري لكن لا يذهب عليك
ان غرض الشيخ المحقق من هذا الكلام اعتراض على من قال وجوب القصد
فقال قلت على ما ذكروه من كون القصد واجبا يلزم ان يكون القصد
واجبا والواجب لا بد ان يكون اختياريا فعلى ما ذكروه يلزم التس لا على
التحقيق فان التحقيق ان القصد ليس اختياريا ولا يلزم التس فحاصل
اعتراضه انكم قلتم باختيار القصد الذي ادعيتم وجوبه على ما هو مقتضى الوجوب
يلزم التس ولو قلتم بعدم اختياريته على ما هو التحقيق لا يلزم التس لكن
لا معنى للوجوب وبالجملة وجوب القصد لا يخلو عن اضطراب بام
وتحقيق المقام يطلب من رسالة المعمولة لاثبات الواجب
والصفات المشهورة بالرسالة الجديدة للشيخ المحقق وكذا من شرح
المواقف قوله والحق عندي انما قيد بقوله عندي لان الحق عند

بعضهم غير هذا النقل بقوله قيل الخوف حاصله محاكمة ولي ههنا محاكمة
اقرب الى الصواب من المحاكمة الاولى وهو انه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فان
كان عليه القريب فهو النظر وان كان البعيد فهو الجزء الاول وان
كان الابعد فهو القصد وانما قلنا اقرب ليشمل المذهب الاربعة
وتعديد ما قلنا ان صاحب المواقف قال ان النسخة التي فيها المحاكمة
بين ثلثة مذاهب احسن من التي فيها المحاكمة بين مذهبين قال الا على
اه اشارة ان الدلائل الاجمالية كافية وان المذكورات دلائل
اجمالية عندهم وكانو يتبعون الواجب بتلك الدلائل من غير
تفصيل صغرى وكبرى ونتيجة فعلم ان ذلك كاف والاعراض قد
استدل بالايات الافاقي وههنا بالايات الانفسي قوله واحطت
بجوانب الكلام لا يخفى على ذوي الافهام ما فيه من الابهام وحاصله
ان النظر واجب عيني واجب على الكفاية الاول على العوام والثاني
على العلماء الاعلام قوله لا لما قيل الى اخر البحث لا يخفى ما هذا المقام
من الاضطراب العام ولعلك تقول ان معنى قوله فنفسه فح يعني
نفس الكل والمشروط لا التكليف او انه بمعنى فنفسه فح اي فمقصوده
وتخصيصه فح لانه تكليف بالمح قوله وبه بتقديم الجار والمجرور للحصر ولا يرد
النقض بالالهام وامثاله لامر قوله والنظر فعل اختياري مراده
ان تعريف المعتزلة المذكورة للتوليد لا يصدق على النظر والمعرفة
فان النظر وان كان فعلا اختياريا لكن العلم من احد المقولات
الثلث ولم يقل احد انه من مقولة الفعل فلا معنى لقوله والنظر فعل

فعل اختياري لكن العلم اه فاجاب بقوله فلعلهم ارادوا بالفعل
ههنا الاثر المترتب عليه فقوله فلعلهم توجيه لكلام المعتزلة حتى ينطبق
تعريفهم على ما يمكن تصديده قوله وهو ان يصدر من الفاعل فعل اه
قيل هذا التعريف يصدق بظاهره على افعاله تع فيمكن ان يوجد التوليد
فيها اقول المراد بالفاعل العبد يرشدك الى ذلك تقسيم المعتزلة الافعال
الاختيارية للعبد قسمين ما بالمباشرة وما بالتوليد حيث قال التفتازاني
في شرح العقايد قالوا اه وكذا ذكر الشريف مثله في شرح المواقف على انه
لا فساد في ان يكون في افعال الله توليد قوله والنظر فعل اختياري توطئة
للاعتراض وكون النظر فعلا اختياريا انما يتم على مذهب المعرفين
النظر بالترتيب واما على راي القدماء فلا لكن عرضه ان العلم لا يكون
من مقولة الفعل اصلا والنظر يكون منه ولو مذهب ويكفي ذلك
في توجيه كونه فعلا اذ موجه التعريف مانع لكن يرد عليه ان العلم عند المحققين
بكل مقولة عين تلك المقولة فعلى بعض تلك الاحتمالات يكون العلم
ايض فعلا قلت بينهما فرق بعيد فانه لا يكون جميع افراده فعلا على ان
في كون النظر فعل سواء كان ترتيبا او مجموعا من الحركتين بحثا يفهم
من حاشيته مولانا علي حاشية شرح المط قوله بالفعل مجاز الحلد
بل هو نص في المجاز المرسل الا ان يقال يحد عليه الفعل في مثله قد جوز
المجاز في الحذف حيث قال في حاشيته يحتمل ان يراد بالاسلام اهله
على طريقة المجاز في الحذف ومجاز المرسل واعترض عليه بعض المحققين
قوله وههنا مذهب اخر اه فيه انه ليس مذهب اخر بل راجع الى مذهب
الفلاسفة الا ان يقال ان الامام يقول مع ذلك بالاختيار في هذا

الاعتراض هو الذي اشار اليه صاحب المواقف حيث قال ولا يصح
هذا المذهب وعرضه الاعتراض على الامام بانك اشعري المذهب
وهذا المذهب بصادق وبين من الاشعري احدهما اسناد جميع
الممكنات الى الله تع ابتداء وثانيهما كونه قادرا وغرض السيد توجيه
لكلام الامام ورد لكلام الماتن بان مذهب الامام لا ينافي القاعدة
الثانية اذ القادر ما يصح فيه الترك والفعل فانه يصح منه الترك بواسطة
ترك الاسباب وهذا القدر كاف في القدرة لكن لا يكون القدرة
عليه ابتداء فينافي القاعدة الاولى من الاستناد الابتدائي فيكون
هذا توليدا في افعال الله تع كما يقول المعتزلة في افعال العباد بالتوليد
قوله قلت حاصله كما لا ينافي الاختيار لا ينافي الاستناد الابتدائي
فان العلم ليس يتولد عن النظر بطريق التوليد في افعال الله تع بل العلم مستند
الى الله تع ابتداء كما ان النظر مستند اليه ابتداء لان النظر مستند اليه
ابتداء والعلم متولد من النظر فان العلم قد صدر عنه بطريق الاختيار
توجيه ارتباط قوله واعلم وقوله قال الامام وقوله قلت لا يخ عن دقة
ولعل وجه ارتباط قوله واعلم انه لما حقق ان مذهب الشيخ الاشعري
انه لا ينكر اللزوم بين الاشياء الى الآخر ما حققه يكاد ان يذهب
الوهم الى انه لا فرق بين مذهب الاشعري وتحقيق الحكما لا مشهورهم
فاشار الى الفرق بينهما بقوله واعلم اه ووجه ارتباط قوله وقال الامام
وهو انه ايضا مؤيد لان مذهب الحكما ذلك فهو عطف على قوله وصرح به
في الشفا يعني الامام ايضا صرح به في الشفا في تحقيق مذهبهم فمعنى قوله
قلت هذا ما ذكرناه يعني ان هذا ما ذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاسفة

الفلاسفة يعني انه ايضا مؤيد لكلام الشفا يعني ان الامام نطق ايضا ما نطق
به الشيخ فقوله قلت على هذا التحقيق لا تشنيع على الامام كما يفهم من كلمات
بعضهم قوله واثباته للحركة السرمدية آه ح من كان سائلا يسئل ان الامام
اشعري فكيف يثبت الحركة السرمدية قوله لكنهم دفع لما يكاد يتوهم من انه
ح لا يبقى بين مذهبهم ومذهب الاشعري فرق وللفرق وجه آخر وهو
انهم يقولون به بطريق الايجاب والاشعري بطريق الاختيار كذا ذكره
الشريف في حواشي شرح حكمة العين لكن الش لم يلتفت اليه لانه يتحقق
ان الفلاسفة ايضا الاختيار قوله لا يذهب عليك ان ستذكره بعين
مذهب صح
الايجاب فان قلت هذا التحقيق مناف لقولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ولقولهم الله بسيط من جميع الوجوه ولقولهم بالعلة التامة
البسيطة من جميع الوجوه اقول المذكورات كلها من فروع المشهور
لا التحقيق قوله يدعون طرح التناسخ اقول بل ظن انه لا طريق الى العلم
سوى الحس فان ذلك النفي ايضا ليس قوله في الالهيات اقول لا يذهب
عليك ان دليلهم لا يخص الالهيات بل لا يجري في غيرها فانه عندهم
ان النظر لا يفيد العلم فيما سوى الحسابيات والهندسيات فدليلهم
يجري في الطبيعيات بل في سائر العلوم سوى الحسابيات والهندسيات
الا ان يقال وجه التخصيص ان الكلام في الالهيات ربما يقال الرب
ايضا حيث هو اقرب اليه من حبل الوريد قلت ذلك معنى آخر للقرب
قوله هويته اي نفسه الناطقة يدل عليه قوله فيما بعد عن معرفة نفوسهم
لو كان ماديا فمعنى القرب ظ ولو كان مجردا فليس القرب الا باعتبار التعلق
قوله من حيث الكنه اي من حيث التصور قوله وانها جوهر او عرض اي

من حيث التصديق باحوالها فلا يرد ما يقال كيف يتعارض الادلة
مع ان المراد بمعرفة النفوس اي المعرفة من حيث التصور لا التصديق
فان المراد بمعرفة النفوس اعم من التصور والتصديق والمراد من الادلة
الموردة على التصديق باحوالها من كونها جوهرا او عرضا مجردا او ماديا
قوله قلت مشتمل على ثلث نقض تفصيلي على ثلث مقدمات معينة
قوله على انه لو تم لدل نقض اجمالي وفيه ان الهندسيات لا كثرة للخلف
فيها بل هي علوم متسقة منتظمة فلا يجري الدليل فيها وكانه لاحظ
ان متعلق الهندسيات ابعد من النفس ولم يلاحظ كثرة الاختلاف
وعدمه قوله لعل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به اي
بالاحتياج لا على عدم العلم بالمعلم على ما هو مدعاهم فحاصله نقض اجمالي
معهم فلا يرد ما قيل النقض مندفع لانهم متفقون على حصول العلم بتعليم
قوله لكان ممكنا فيكون حادثا في الملازمة بحث قوله لان القدم
ينافي التاثير عندهم منقوض بالصفات الان يقال ان للقدم ينافي
التاثير لان العلة الاحتياج عندهم الحدوث فهو يرجع الى ما سيذكره
الله خلاصة الكلام في هذا المقام ان الوجود كلي عام وتحته خاص ان
احدهما وجود الواجب لذاته وثانيهما وجود الممكنات والاولى مخصصة
بسلب الاضافة يعني ان مميزه امر عدمي هو سلب الاضافة والثاني
مخصص بالاضافة يعني ان مميزه هو الاضافة الى غيره من الماهيات
الممكنة فان الوجود غير الماهيات في الممكنات لا يخفى عليك ان
من جملة محققي المتكلمين المتفقين في ان وجود الواجب هو عينه الاشعري
مع ان الوجود في الكلي اي الممكنات والواجب مخصص بسلب الاضافة

الاضافة الى غيره عنده في الكلي عين عنده فالتفصيل يستقيم على مذهبه
ولو كان المراد بمحققي المتكلمين غير الاشعري فح يكون قوله ولا عين
شيء من الموجودات مستطردا اذ كما يجاب عنده بانه يمثل خطه
مذهب الاشعري واعلم ان محل النزاع ليس هو الوجود العام البديهي
فانها عينه عند الكل فان الاشعري وجمهور المتكلمين هو الحكماء الذين
بينهم النزاع في هذا المقام كلهم متفقون على ان الوجود الكلي زائد فالنزاع
انما هو في الوجود الحاصل من انه عين في الممكنات والواجب ايضا
وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري او انه عين الواجب
فقط وزائد في الممكنات وهو مذهب الحكماء او زائد في الكل وهو
مذهب جمهور المتكلمين فالمراد به آخرا الوجود الكلي البديهي وقوله
فيكون النزاع لفظيا ليس كذلك وهذا خلاصة قوله قلت فان خلاصته
ان الكلام في الوجود الخاص الذي هو معنى آخر غير الكلي فبعضهم يقولون
عين على التفصيل السابق من المذاهب الثلثة فكيف يكون النزاع
لفظيا مع ان مورد النفي والاثبات انما هو الوجود الخاص قوله من
الماهيات الموجودات اي صفاتها الخاصة وهي الموجودات الخاصة
فان النزاع انما هو للكل ومن افراده والماهيات ليست افرادا
للوجود بل الوجودات الخاصة افراد لها دليل يناقض قوله المراد
بالوجود ما هو مبدأ النزاع هذا المفهوم فانه يفهم من هذا الكلام ان
الماهيات مبدأ الانتزاع ومن كلام الاخير ان وجوده الخاص مبدأ
الانتزاع لكن المراد ما ذكرنا فلا منافات ويمكن ان يحمل الماهيات
على معناها الحقيقي ويكون الانتزاع فيها في بادي النظر اي الانتزاع

منها بالبديهة وان كان الانتزاع بحسب دقة من صفاتها الخاصة
فما ذكرنا من ان مبدا الانتزاع هو الصفات هو الكلام الحقيقي وما
ذكره من كون الماهيات مبدا الانتزاع هو الكلام الظاهري نرى
اي في بادي الراي فلا ينافي ما سياتي من ان مبدا الانتزاع هو الافر
فانه عند دقة النظر والانتزاع من قبيل انتزاع الكل من افراده يعني ان
ههنا وجودا عاما كليا منتشرا كالمعنويات متواطئا او مشككا او منتشرا كالقطيا
هو منتزع من الماهيات باعتبار وجوداتها الخاصة كالانسان المنتزع
من الكثير الذين تحته وهو لها وشيء منها والاشخاص انما تخصصت
بالخصوصيات على ما صرح به سيد المحققين في حواشي شرح المطالع **قوله**
وفي الممكنات اثر الفاعل اي الوجود الخاص فان اثر الفاعل انما هو
الوجود فان الماهيات ليست مجعولة فان قلت هذا ينافي كلامه
السابق من ان مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي انما الماهيات
قلت المراد بها صفاتها الخاصة على طريق مجاز المرسل ومجاز الحذف
نسلم هذا ولكن انتزاع الكلي من افراده فان قلت لا يتم ذلك في
الواجب فانها بنفسها مبدا الانتزاع قلت مبدا الانتزاع فيها
ايضا الوجود الخاص غاية الامر ان الوجود هو عين الذات الواجب
وربما يقال لا معنى لكون الخاص عين الذات ومغايرة وجود المطلق
فان المطلق جزء من المقيد اقول ذلك كذلك لو كان المطلق ذاتيا
لكن على هذا المذهب الوجود كلي مشكك والمشكك لا يكون ذاتيا بل عرضيا
فان الوجود عرض عام بالنسبة الى افراده قيل من المقرر عندهم الوجود
معدوم فاذا كان فرد منه وهو الوجود الواجب موجودا فكيف

فكيف يكون معدوما **قوله** فان قلت على مذهب اه يعني لا يبقى نزاع
بين الفريقين لان ذاته بذاته مبدا الانتزاع ذلك فيكون الوجود
عين الذات وخلاصة قوله قلت انهم يبطلون هذا المذهب انهم
يقولون به بطريق التعليل ومن البين انه لا بد من المغايرة بين العلة
والمعلول فالنزاع بين الفريقين باق والذي يخطر بالبال انه لو كان
الوجود زائدا فاذا نظرنا الى الواجب وقطعنا عن جميع الامور الزائدة
لزم ان لا يكون الواجب موجودا وهذا امداد منا للشيخ لا الحكماء
قوله لا اله الا هو الخالق لكل شيء قيل هذا الدليل لا يثبت المدعى لان
المدعى انه لا خالق سواه اقول يمكن ان يقال انه خالق لكل شيء بالا
بالاستقلال ومعنى قوله لا خالق سواه اي بالاستقلال لكنه حينئذ يصلح
للرد على المعتزلة ولا يصلح للرد على الاسناد ولا يكون نصا في مذهب
الاشعري الا ان يقال انه لما ثبت انه خالق لكل شيء وبطل توارد العلل
لزم المدعى لكنه يرد بعد انه ليس دليلا مستقلا بل هو دليل بملاحظة
ابطال مذهب الاسناد وتاويل الشيء بالجوهر تاويل من غير تعويل
لانه يستلزم تخصيص بعض موارد الانتقاد وهو غير افعاله الاختيارية
من الاعراض **قوله** قبل ظهور البدع اشارة الى انه اجماع في ذلك
الوقت وكفى به اجماعا **قوله** الجبر المحض في العبادة ايماء الى ما قيل في
الفرق بين الاشاعرة والجبرية من ان مذهبهم جبر محض ومذهبنا جبر
متوسط وفي هذا التقرير اشعار بما اورده المعتزلة علينا من الفرق
حركة المرتعش وحركة المختار لا يبطل مذهبنا بل مذهب الجبرية **قوله**
ولما بطل وجب لا يقال في الملازمة بحث اذ لا يلزم من بطلان مذهب

الجبرية بالبديهة ومن ابطال مذهب المعتزلة بالادلة وجود
اعتقاد مذهبنا لجواز اعتقاد مذهب القاضي او الاستاد او الفلاسفة
لانا نقول يجعل خالق الافعال على ما يكون له دخل في خلق الافعال
سواء بالاستقلال كمذهب الاعتزال او الجبرية فح لا يبقى غبار على الملازمة
والمعتزلة افترقوا فرقتين فرقة ادعوا الضرورة وهو كما ان ابو الحسن
واتباعه وفرقة ادعوا النظرية وح لهم على ما صرح به في شرح المواقف
وشرح تعبيرها الحجج التي ذكرها العلامة التفتازاني في شرح العقايد فاندفع
ما اورده افضل المتاخرين مولانا عصام الدين من انه جعل المعتزلة
بالدعوى ضرورية فجعل من حججهم محل نظر لان الذين جعلوا الدعوى
ضرورية هو ابو الحسن واتباعه والحجج ليست لهم على انه يمكن ان يكون
تنبيها في صورة الحجج فلكونها في صورتها استعير لفظة الحجة له وكذا الطاهر
في الكلام بل ان ابا الحسن في هذه المسئلة ليس بمعتزلة كما صرح به في
المواقف ومن جملة حجج المعتزلة انه لو كان الله تع خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب الى غير ذلك تع عن
ذلك اقول اما بالهم لم يقولوا بعدم خلق الافعال الاختيارية فانه
لو كان هو الخالق لكان هو المرتعش الى غير ذلك وذكرت هذا
الكلام لبعض الفضلاء فتلقاه بالقبول قوله واكثر المعتزلة المشهور
في الكتب ان المعتزلة كلهم فلعله قيد بالاكثر لعدم موافقة البلخي
معهم قد يقال ان الاقدار والتمكين من الله تع فلا يكون بقدرة
العبد وحدها اقول كانه اراد المبدا القريب ولا شك انه قدرة
العبد وحدها عندهم قوله والاستاد ابو اسحاق ان اراد ان كلا

كلا منهما مستقل ففساده غني عن البيان وان اراد انه ليس شيء منهما
مستقل لزم عجز الله تع وبالجملة فمذهبه شنيع الآن يراد ان الله مستقبل
لكن الله تع فوض لمشيته خلق البعض الى العبد فح لا يلزم ذلك الفساد
اي لزوم العجز لكنه ايض شنيع قيل ان كان الكسب مخلوقا لله فلا شيء
للعبد وان كان للعبد يثبت ان العبد خالق بعض الافعال ولا بد وفيه
ان الكسب امر اعتباري اذ مسئلة خلق الاعمال يعم الاعتبارات
قوله قلت الظ اقول فح يرجع الى مذهب الاشعري ولا يكون مذهبا
مستقلا او يرجع الى مذهب الاستاد لو اريد المدخلية بطريق الخلق
وفيه بحث اخر فانه لو اريد المدخلية بطريق الكسب فهو مع انه خلاف
الظ من كلامه حيث قال ان قدرة العبد مستقلة في وصف خلق الطاعة
فليس كذلك اذ لا مدخل لقدرة الله في الكسب حتى يكون معا مستقلا
وان اراد ان لها مدخلا في الخلق فهو وان لم يلزم عليه ما على المعتزلة
لكنه يلزم ح عليه ما على الاستاد وهو ايض تشنيع فهو والاستقلال
في الخلق متساويان في المحذور فلم اول الشكلام الآن يقال ان مذهب
المعتزلة اشنع حيث يقال بالاستقلال في الخلق مع ان هذا احسن الظن
للشارح بالقاضي والا فيجوز ان مراد القاضي الاستقلال ويلزم عليه ما على
المعتزلة وانما حكم بانه يلزم عليه ما على المعتزلة ولم يحكم بانه يلزم عليه
ما على الاستاد لان الاستاد ليس قائلا بالاستقلال وعلى تقدير ان يراد
الاستقلال لا يرجع الى مذهب المعتزلة لكن يلزم عليه محذورهم لان
المعتزلة قائلون بالاستقلال في كل الافعال لا واحد فقط وعلى تقدير
ارادة المدخلية لا يرجع الى مذهب الاستاد لانه قال بالمدخلية في كل

الا فعال لكن يلزم عليه محذوره فى الخلف وعلى تقدير المدخلية فى الكسب
ايضا لا يرجع الى مذهب الاشعرى من وجهين احدهما الاستقلال
فى الكسب وثانيهما فى كل الافعال قوله قلت هذا مبنى على ظ كلام الحكماء
اقول هذا ليس مبنيا على ظ كلام الحكماء فان ظاهرهم ان فاعل الحوادث
هو العقل الفعال فهذا لا يستقيم على ظاهرهم ولا على تحقيقهم مع ان كلام
الامام يشعر بان المعتزلة متفقون مع الفلاسفة فى الايجاب وليس
كذلك على ما هو مصرح به فى اكثر الكلامية ويمكن ان يحمل كلام الش
على الاعتراض عليه بان يقول قلت هذا اه معناه انه لا يصح هذا الكلام
على راى المعتزلة ولا على تحقيق الفلاسفة بل هذا مبنى على ظ كلام الحكماء
وليس للمعتزلة ولا لتحقيق الفلاسفة ويمكن ان يكون المعنى على ظ كلام
الحكماء بناء تنزلهم فانهم متنزلون فى تلك القاعدة فيسندون الاشياء
فى الظ الى غير العقل الفعال كصورة النوعية والمزاج وغير ذلك كالعبد
فيما نحن بصدده او يقول يجوز ان لا يكون على ظاهرهم العقل الفعال
مستقلا بل هو الظ من كلامهم فيكون للعبد دخل فى افعاله كما ان
للاستعدادات فى المواد الاخر دخل بل قد يكون للمزاج والصورة
النوعية ايضا مدخلا فيكون الاسناد الى العبد اسنادا الى ماله دخل فيه فى
الظ لا يقال فح يجوز ان لا ينافى التحقيق اسناده الى الوسائط لانا نقول
وساطة العبد مبنى على ما هو المفروض ويمكن الجواب عن تنزلهم بانه
مبنى على المسامحة يعنى ان الفاعل بناء على المشهور وان كان العقل
الفعال لكنه ليس مستقلا فالاسناد الى المزاج والميل والصورة النوعية
مسامحة المشهور كما ان المشهور مسامحة التحقيق الفرض من النقل

النقل من بهمنيار وافلاطون اثبات ان الحكماء قائلون بان الاشياء
73 كلها مستندة الى التدريج قوله وهذا موضوعه الاول الا غير قد يتوهم انه مناف
لكلامهم من انه ليس للعقول كمالات منتظرة بل العقول كالمبدا الاول
منزه عن معنى القوة فلا وجه لقوله لا غير اقول ذلك مدفوع فان كلامهم
ذلك مبنى على المشهور وهذا على التحقيق قوله قلت حتى ان اه فيه وجه
ارتباط بما قبله لا يخلو عن كدر وهو ان هذا الكلام فى الوحدة فقط
والكلام السابق كلام فى جميع الصفات قوله كون الشئ منفردة آه فيه
ان الشئ قد يكون منفردا فى امر غير لايق فمطلق يكون الشئ منفردا ليس اولى
الا ان يقال المراد كون الشئ بالنسبة الى صفة الكمال منفردا اولى كلام
خطابى بالنسبة الى المقدمة الثانية حيث قال والواجب ان يكون
فى اعلى مراتب الكمال لانه دعوى من غير برهان فغاية ما يفيد هو الظن
وقال بل شعرى فى مقام الترقى بالنسبة الى المقدمة الاولى فان كون
الشئ منفردا مما لا يخفى عن حدسه كما سمعت آنفا واستدل الوثيقان
المسطور فى الكتب المطولة ان هذا الاستدلال للفلاسفة واما استدلال
المعتزلة فهو ما يشير اليه الش من قيام الحوادث بذاته واثبات القدماء
وهو كفر كيف والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما حال
الاكثر لا يقال يحتمل ان يكون ذلك الاستدلال للمعتزلة خاصة ويكون
هذا مشتركا بينهم وبين الفلاسفة لانا نقول المعتزلة غير قائلين بجهالة
اللازم بين الاخيرين فانهم يجوزون ان يكون قابلا وفاعلا معا ففى
قوله واستدل الوثيقان ليس فى موضعه وكان اوفقه فى ذلك
لتوافقهما فى المدعى قوله وتلك العلة اه قد يقال يجوز ان يكون المجموع

الواجب مع الغير اقول هو داخل في الشق الاخير فان مجموع الواجب
والغير غير الواجب وكذا قال القوم المركب من الواجب والممكن
ممكن وعلى تقدير ان لا دخل فيه فهو مشترك معنى الشق الاخير في المحذور
ان يصدق ان الغير له مدخل وان اردت ان الواجب فقط له
مدخل فهو الشق الاخير قوله بين المتكلمين كلهم ان اراد اطلاق الاسماء
فلا يستقيم بالنسبة الى الشيعة وان اراد اثبات المبادي فذلك
وان كان مستقيما بالنسبة الى الشيعة لكنه غير مستقيم بالنسبة الى المعتزلة
قوله من الاعتبارات لو كانت من الاعتبارات العقلية فكيف
يكون عين الواجب والا لزم ان يكون الواجب اعتباريا الا ان يقال
اراد بالعينية سلب الغيرية فسلب الغيرية يصدق باعتبارين كما
لا يخفى قوله على نفي الغيرية الاولى ان يقال على العينية حتى يتميز عن
مذهب الاشعري فان الاشعري ايضا قال بنفي الغيرية فكانه اراد
الغيرية على مذهبهم فانه لما نفي الغيرية على مذهبهم ثبت العينية اذ لا واسطة
عندهم بينهما والواسطة انما هو اصطلاح جديد من الاشعري على ما صرح
به الامام الرازي قوله فلا يكون مصدرا للكثرة وهذا مبني على ظاهر كلام
الحكماء والا فتحقيقهم ان لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى فيكون مصدرا
للكثرة وقوع المشهور وغير وقوع التحقيق ولا يذهب عليك انه لا يمكن
الجواب عن الاعتراض على الشيخ الرئيس بانه يلزم كون الشيء فاعلا
وقابلا معا بانه فاعل من جهة وقابل من جهة اخرى فانه اعتراض
بحسب المشهور وبحسب المشهور المبدأ الاول بسيط حقيقي
فلا يتغاير فيه الجهات قوله لما اجمع عليه العقلاء كيف اجمع عليه العقلاء

مع ان المعتزلة ينفون الصفات وكذا الفلاسفة بل الشيعة
ايضا ولعلك تقول انه لا يلزم من اجماع العقلاء ان يكون زائدة
بل كلهم متفقون على انه عالم وقادر ومذهب انه عالم بعلم وهو عين
ذاته لكن يأبى عنه قوله فيما بعد والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته
لكن اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال فانه لو كان اشارة
الى الزيادة لكان ردا على الحكماء والمعتزلة والشيعة فكيف يكون مجمعا
عليه للعقلاء والحاصل ان بين الاشارة الى الزيادة وبين كون هذه
المقدمة مجمعا عليه منافات بينة والقول بان هذه المقدمة اشارة
الى تنزيه اي الى صفات السلبية ومن البين ان الكل متفقون على
التنزيهات سوى المجسمة وكذا القول بان العقلاء مخصوصون باهل
السنة بتنزل عقلاء غيرهم منزلة غير العقلاء بعيد جدا وتحمل التخصيص
باهل السنة بناء على ان المجتهد المبتدع غير معتبر في الاجماع ويرد الاعتراض
على تقدير الاشارة الى التنزيهات وعلى تقدير الاشارة الى مجموع
الامرين بالمجسمة الا ان يعتبرهم من العقلاء والوجه الوجيه في الجواب
ان يقال ان هذا على طريق النقل عن ابن تيمية وما سيصرح به من الاشارة
وهو مرضي الشيخ قوله عند ما يريد بعض المتكلمين لكن الظاهر لا يلائم مذهب
جمهورهم ولكن ان نقول علة الاحتياج هو الحدوث اي للحدوث مدخل
في العلية سواء كان الحدوث علة مستقلة كما هو مذهب جمهورهم
او جزء كما هو على ما ذهب اليه بعضهم من ان العلة مجموع الامكان
والحدوث او شرطا على ما ذهب اليه بعض آخر منهم من ان علة
الاحتياج الامكان بشرط الحدوث فلا وجه لما قيل ان علية الامكان

بشرط الحدوث فلا وجه لما قيل ان علية الامكان بشرط الحدوث
فانه ايضا ينافى كون الممكن قديما فانه ينافى الشرط ح قوله وضعفه ظ
يعنى ان علة الاحتياج عند المتكلمين هو الحدوث وما ذكرتم من انها
لو كانت ممكنة فلا بد من علة انما يستقيم على مذهبكم حيث جعلتم علة
الاحتياج الامكان فقال المحقق وضعفه ظ يعنى ان الحكما يعلمون انهم
يجعلون علة الاحتياج الحدوث ولكن يعترضون على ذلك المقدمة
ويقولون لما جعلتم علة الاحتياج الحدوث وجب عليكم نفى القديم
الممكن واما اذا اثبتم فقلتم قولا متناقضا مع انه لا يطرد قاعدتهم
قوله متناقض فى نفسه اى قدم الصفات قول متناقض فى نفسه
اذا كانت ممكنة فاحتياجها الى الموصوف البديهى يناقض قاعدة
عدم الاحتياج يعنى ان محمول هذا القول وموضوعه متنافيان فهذا
قول متناقض فى نفسه ومناقض لتلك قواعد على تفصيله فى الحاشية
الآتية وهذا اشكال قوى يرد على المتكلمين المثبتين للصفات القديمة
وربما يقال انه يجوز ان يكون مرادهم من كون علة الاحتياج الحدوث
هو الحدوث الزمانى فلا ينافى قدم الممكن اقول ذلك ذهاب الى مذهب
الحكما من اثبات الحدوث الذاتى واما المتكلمون فلا يقبلون الا الحدوث
الزمانى وهذا مثل ما قال فى شرح العقايد من ان قدم الصفات ينافى
قولهم ان كل ممكن حادث ثم قال ولو كان بالحدوث الحدوث
الذاتى فهو يخالف اصطلاحهم فانهم لا يثبتون الحدوث الذاتى بل
الزمانى فقط وفى كلام الفاضل الشروانى ما يمكن التفصى عن هذا الاشكال
حيث قال فى مفتتح الالهيات لا خفاء فى ان جزم العقل بكون الشئ

حادثا

حادثا او ممكنا حكم بان له مؤثرا سواء علم ان علة الاحتياج الى المؤثر الامكان
او الحدوث او لم يعلم فالحق ان الحكيم مع حكمه بان علة الاحتياج الى المؤثر
الامكان وحده يصح ان يستدل بالحدوث على الاحتياج الى المؤثر وان
المتكلم مع قوله بان علة الاحتياج احد الامور الثلثة لا الامكان وحده
يجوز ان يستدل بالامكان وحده عليه فالقول بان الاستدلال بالامكان
او الحدوث عليه يتوقف على ان يكون علة الاحتياج عنده احد الامور
المذكورة كما يفهم من قوله بناء على ان علته اه ليس على ما ينبغى انتهى كلامه
ويظهر منه انه يجوز للمتكلم ان يقول علة الاحتياج فى الصفات الامكان
وفيما عداها الحدوث قوله مخالف لما اجمع العقلاء قيل ان العقلاء
اتفقوا على انه متصف بصفات الكمال ولم يتفقوا على انه ليست
الغير بل يجوز ان يكون تلك الصفات من الغير اقول ان من جملة صفات
الكمال ان يكون كاملا فى نفسه لا مستكملا بغيره وههنا اعتراض مشهور
بعلم الله تع قال الامام لو اجتمع جملة لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا الا بالالزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها وانت تعلم انه ايضا تشنيع جدا فالوجه فى الجواب ما اختاره المحقق
الدوانى فى رسالة خلق الاعمال واقول فى دفع ذلك الاشكال
ان العبد لا يعلم اى طرف من الوجود والعدم فهو يصرف اختياره
الى الفعل وح لا يرد عليه شئ وهذا احسن مما حققه الله فى رسالة خلق
الاعمال ولا حاجة الى الامر الشنيع الذى ارتكبه هشام من انه تع لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها قوله من حيث كونه تخصيصا اه ويلزمهم تخصيص
تلك قواعد الاولى ان كل ممكن حادث والثانية ان علة الاحتياج

الى المؤثر هو الحدوث والثالثة ان كل ممكن مستند الى الله تعالى بالاختيار
قوله للقاعدة واراد به الجنس فيشمل القواعد الثلث غير منصور والا
لزم ان يكون حادثا قوله ولا محذور من حيث كونه تخصيصا وقوله فالفعل
تخصيص بينهما شائبة منافات فافهم مع دفعه قوله استدل
القائلون بالغيرية بان النصوص اه فيه ان الاستدلال بالنصوص
ليس للقائلين بالغيرية فقط بل القائلون بانها لا هو ولا غيره ايضا
يستدلون بتلك النصوص فهذا وان يعتد بهم في مقابلة الحكما،
لا يفيدهم في مقابلة الاشاعرة لا يقال المراد بالقائلين بالغيرية
هم النافون للعينية حتى يشمل الاشاعرة لانا نقول قوله بعد هذا
واستدل القائلون لا هو ولا غيره الخ يأبى عنه قوله بان الشرع والعرف
آه فيه ان هذا يخالف دعواهم فان دعواهم منحصرة على الصفات
القديمة وهم يعترفون بمغايرة الصفات الحادثة والذات وما
ذكره ناظر الى جميع الصفات يرشدك اليه قوله مع ان فيهما اجزاء زيد
وصفاته اى صفات زيد يعني ان صفات زيد ايضا لا يغاير الذات
مع انها حادثة فلعل اطلع على دعوى لهم في مطلق الصفات لكن تبع بعضهم
للغيرين من جواز الانفكاك مشعر بان الصفات الحادثة مع الذات
من الغيرين قوله قوله بان نفي العينية بديهي ودعوى البديهة في
محل النزاع غير مسموع سيما وقد ذهب اليه جميع من العقلا. قوله نفي غير
المنفي وهو لا يخ عن شعور فكانه اراد بالمنفي المنفي الظاهري الذي دخل
عليه النفي وان كان مثبتا ولفظه معرفة باللام وترك اللام سهو من
قلم الناسخ قوله في خبر او عدم وبما يقال انا نفرض مجردين قديمين

قديمين فالتغير الى الخبر والعدم لا يفيد لانه ليس حاسما لمادة الاشكال
بالمجردات اقول هذا النقض كالنقض الذي اورده الخيالي بالالهين 16
لكنه يدفعه الجواب المشار اليه بقوله قلت لما انه يدفع النقض بالجسمين
وبالالهين المفروضين لكن يبقى ان يقال انه لا حاجة الى تغيير التعريف
ولا تعويل عليه بل التعويل انما هو على قوله قلت النقض غير واردة يعني
ان مادة النقض في التعريفات ينبغي ان يكون من المحققات وبه يندفع
النقض ايضا بالالهين المفروضين قوله بل لعدمهما فلا نقض اقول
يمكن ان يفرض جسمين قديمين بينهما علاقة وح لا يتمشى عليه الجواب
الاول من ان مادة النقض اه فانه بعد تسليم ذلك ولا شئ من الجوابين
الآخرين وهو ظ الآن ان يقال ان الجسمين لا يكون بينهما علاقة اللزوم
بل علاقة اللزوم يكون بين الذات وصفته و يقال اذا نلتزم ان
الجسمين المفروضين كذلك لا يكونان غيرين كما قال فان علاقة اللزوم
اى التي بنا في الغيرية قوله على التعريف المختار الظ انه اراد به المغير اليه فان
لفظ الانفكاك انما هو فيه لا في الاول وان كان الاول ايضا مشتمل عليه
معنى ولفظ المختار ايضا يشعر به ويحتمل ان يراد من التعريف الاول بناء
على ان الاعتراض مدفوع قوله لامتناع عدم فيه ان عدم الباري و
ان كان ممتنعا لكنه ينفك عنه في التحيز قوله فهذا الدليل لا يثبت المدعى
فان الكلام انما هو في التعريف المغير اليه ويكفي فيه الانفكاك في التحيز بل
نقول يتصور انفكاك الباري عن العالم في عدم التحيز وكذا العالم
في التحيز او نقول ان العالم ينفك عن الباري في العدم والباري عنه
في التحيز الآن يقال انه ليس بشئ لانه ليسا على وتيرة واحدة كما يشعر به

كلام المواقف ويمكن الجواب بان المعنى من الانفكاك فى التحيز وهو ان
يكون لكل منهما حيز امغايرا لحيز الآخر وكذا اورد القوم بعد زيادة قيد
الحيز النقض بالاينين الموضين مع انه يصدق عليهما منفكين فى التحيز
بمعنى انه لا حيز لهما اذ الانفكاك فى الحيز بحسب مفهوم اعم من ان يكون له
حيز او كان له حيز لكنه يكون مغاير الحيز الآخر لكن الثانى هو المتبادر دون
الاول **قوله** واجيب عنه فيه انه مع هذا الجواب ايضا يرد النقض بالوصف
ومحله الخاص على ما صرح به التفتازانى فهو غير حاسم لمادة الاشكال قوله
ولا يجوز ذلك آه ربما يقال يجوز ان يتعقل وجود الموصوف بدون
وجود الصفة وكذا الجزء بدون الكل الا ان يلاحظ قيد الحيثية اى
الموصوف من حيث هو موصوف وكذا الجزء من حيث هو الجزء وح
لا حاجة الى هذا الجواب والحاصل انه ان لم يلاحظ قيد الحيثية لا يتم
الجواب ولو لاحظه فليكتف به من اول الامر **قوله** لا يستلزم عدم احدهما
اى عدم كل واحد منهما عدم الآخر لا عدم احدهما على التعيين حتى
يستقيم الكلام قد يقال هذا التعريف عين الاول اقول هذا غيره كفى
فى هذا ملاحظة الاستلزام دون الاول وربما يقال ان فى الاول ايضا
استلزام بملاحظة الجواب لكن لا يخفى انه بعد البنا والتى يعتبر فيه الاستلزام
بخلاف هذا فان الاستلزام فيه صريح **قوله** بل جميع اللوازم والملزومات
فيه ان يشهد الشعر بان اللوازم والملزومات من افراد الغير مع انه ينافى
ما سبق من قوله فان علاقة اللزوم عندهم تنافى الغيرية وحمل قوله
فان علاقة اللزوم آه على المهملة لا يجدى نفعا فانه قال بل جميع اللوازم
والملزومات يبقى خارجه مع ان بعضها من افراد الغير فح يفيد حمل

٧٧

حمل تلك القضية على المهملة دقيق وبحق التامل حقيق يبقى ههنا بحث
وهو انه قال هناك فان علاقة اللزوم هى التى تنافى الغيرية بطريق
الحصر مع ان الكل والجزء لا يكون غيرا عندهم فعلاقة الجزئية والكلية
ايضا تنافى الغيرية عندهم الا ان يقال انه لا بح مادة عن الملزوم حتى
الكلية والجزئية غايته انه لزوم اهل العربية لا اللزوم الذى هو مصطلح
ارباب المعقول الا ترى ان ارباب الاصول يقولون الدلالة الالتزامية
ويريدون به ما عدا المطابقية وحاصله ان التعريف ح وان كان مانعا
لكنه غير جامع لخروج بعض افراد المعرف وهو اللوازم والملزومات
والصانع مع العالم **قوله** فلا يرد عليه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع
والعالم والملزوم واللوازم ومن ههنا يعلم ان غرضه من قوله واللوازم
آه اعتراض لا تحقيق مقام **قوله** عين الاشارة الى الآخر قد يقال ان
الاشارة الى الصفة ليست عين الاشارة الى الموصوف اقول ذلك
كذلك لو كان المراد بالاشارة الاشارة العقلية او الاعم منها ومن
الحسية لكن المراد من الاشارة الاشارة الحسية فلا يرد ذلك والذى
يدل على ان المراد من الاشارة الاشارة الحسية قوله وتقديرا فان التقدير
انما اورد لدخول صفات الله تع فانه لا اشارة حسية تحقيقا فيها لكن
فيها اشارة تقديرية فانه لو فرض انها يكون مشارا اليها بالاشارة
الى البارى تع ولو اراد الاشارة العقلية لما احتاج الى قوله او تقديرا
فان الاشارة العقلية فيها تحقيقى لا تقديرى **قوله** ولا باس به حاصله
ان التعريف ان كان بالاعم ولا يكون مانعا من دخول الاغيار لكنه
ليس بمضر لانه لا تخدش ما نحن بصدده لا ان مراده انه لا باس به

لكونه من افراد على ما توهم بعضهم بناءً على فساد ذلك التوهم تعليله بقوله
لان الغرض منه آه فانه صريح فيما ذكرنا ولو كان المراد ما ذكره لقال بدل
قوله فان الغرض اه فانه من افراد المتوقف قوله لان الغرض منه الخ
الاحتراز آه فيه انه لا احتراز عن تعدد القدماء وكانه اراد الاحتراز
عن تعدد القدماء المتغايرة فيه ان المقصود نفي تعدد القدماء
المتغايرة وهو يترتب عليه قوله وما نقل كانه الخ سلم واورد على
قوله ولا باس به تقريره انك كيف تقول ولا باس به اى بدخول الجزء
والكل في تعريف الغير مع انه لا يقول به احدى سوى جعفر ابن حارث
وعند ذلك من جهاله فكيف تقول في حق قول عد صاحبه بسببه
جاهلا انه لا باس به فاجاب بقوله لا يصح للتعويل عليه لكن لا يذهب
عليك ان الكل والجزء ليسا من افراد الغير حقيقة بل هو قال لا باس آه
اى يكون التعريف اعم ولا يكون مانعا لانه لا دخل في هذا المقام قوله
قال الامام مراد الامام ان النزاع لفظي قوله وهو نفي لزوم تعدد القدماء
فانه مع هذا ايضا القدماء متعددة نعم لو كان غيرا لم تتعدد لكن لا يذهب
عليك انه ان اراد نفي لزوم القدماء فذلك لا يترتب عليه وان اراد
الغرض نفي لزوم تعدد القدماء المتغايرة فذلك يترتب عليه والظ
ان الغرض هو الثاني وهو يترتب عليه ويمكن ان يكون مراده انه لا يترتب
عليه اى لا يتوقف فانا لو فرضنا انها متغايرة فانها صفات والمح
هو تعدد الذوات فظهر انه لا يتوقف على اصطلاح الاشعرى كما لا يخفى
قوله بناء على انها لا هو ولا غيره قبل ان الجواب يتم بقوله ولا غيره فلا
دخل لقوله لا هو فيه وربما يجاب بانه انما اتى به لئلا يتبادر الوهم

الوهم الى العينية قوله فلانهم قدماء مستقلة قد يقال الكفر لا يلزم
من اثبات تعدد القدماء اقول انهم يثبتون بطريق الشركة على
ما نطق به القرآن الكريم من قوله تع قالوا ان الله ثالث ثلثة فهم
يثبتون بطريق المعبودية قوله اما سمعا الدليل السمعي عام يثبت به
جميع مواد العلم وربما يقال ان الدليل العقلي خاص لا يفي باثبات
جميع المواد فان الافعال المتقنة بعض اقول افعال الله تع متقنة يشهد
به كلام المواقف قوله كما قال الله تع سنريهم آه ربما يقال انه لا يصلح
شاهدا لما نحن فيه لانه ليس الكلام في انه الحق بل في علم اقول كانه اراد
الحق في جميع الوجود قوله فانها مخلوقة الله تع على اصول الاشعرى
ربما يقال انها لا تخ عن الكسب فانها كالعباد كما صرح به المولى
الخيالي وغيره من الفضلاء فكما ان خالق الافعال المتقنة يعلمها فكذا
كاسبها فانه لا يتصور الكسب بدون الشعور كما انه لا يتصور الخلق
بدونه فان الافعال الاختيارية مسبوقة بالشعور قوله ولا يرد حاصل
الايراد نقض اجمالي وقوله يصدر عنها مقدمة وهناك مقدمة اخرى
مطوية هي قوله مع انه لا علم بها فالجواب الاول منع للمقدمة الاولى
والثاني للمقدمة الثانية ويحتمل ان يكون متعلقا بالمضاف اى غير
البيوت وبالمضاف اليه اى غير النحل قوله وهذا مما وافق فيه الفلاسفة
توطئة للرد على المتشنعين على الفلاسفة بانهم قد كفروا في هذه المسئلة و
اشتهر عنهم اشارة الى انه مشهور غلط يعني اشتهر عنهم لكنه ليس
تحقيقهم قوله الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او متشكلة وهذا
احسن مما سياتي من قوله وكان الجزء المتغير آه وايضا من قوله موضوعا

للتغير لا يهام اختصاصها بالمتغير قوله وكان الجزء المتغير الاول
الجزئي المادي او المتشكل حتى يعم الكلي فان الافلاك ليست
من الجزئيات المتغيرة لا يقال ان الجزئي المتغير ليس معلولا له بالذات
لانا نقول كلامهم يشمل المعلول بالذات كما هو التحقيق وما بالواسطة
كما هو المشهور حيث قال في المواقف بواسطة او بغير واسطة قوله
موضوعا للتغير الاولى او التشكل حتى يعم الكل فانه موهم بان تخصيص
الجزئي بما عدا الجزئيات المتغيرة كاف مع ان الكلام في مطلق الماديات
ولو اكتفى بالتشكل بان يقال موضوعا للتشكل لكفى فان المانع في
الجزئيات المتغيرة شيئان احدهما التغير وثانيهما التشكل واما في الجزئيات
المتشكلة فمانع واحد وهو التشكل فظهر ان التشكل عام في الكل ويمكن
ان يقال ان معنى قوله موضوعا للتغير مثلا وذلك قلنا الاولى قوله
فالصواب من تتمة كلام شارح الاشارات اعلم ان في هذا المقام
اعتراضين على الفلاسفة احدهما ان يكون تخصيصا للقاعدة العقلية
وثانيهما انه يلزم عليه الجهل وقوله فالصواب انما يدفع الاول لا الثاني
اما الاول فلان القاعدة لا تشملها فلا يحتاج الى الاستثناء بخلاف
القاعدة الاولى وهو طريق العلية والمعلولية فانه يشملها واما الثاني
فلانه قد اعترف بان ادراك الجزئيات لا يمكن الا بالآلة والله تع
منزه عنها فلا يعلم الجزئيات قوله من حيث هي متغيرة انما قيد بقوله
من حيث هي متغيرة لانه من حيث انها يعلم بالوجه الكلي يدرك بالعقل
قوله بصورة يتصور بها اشارة الى العلم الكسبي وقوله او استحضر بالاشارة
الى العلم البديهي كما في صورة التعريف اللفظي قوله وذلك الوجه وهذه

وهذه النسخة الصحيحة هي التي فيها كذلك قوله متاخر عن تاخر تلك
الجواهر اي يكون متاخرا بالذات فيكون الواجب في علمه محتاجا
الى تلك الجواهر فيكون مستكملا بغيره لا بالذات وذلك سمة نقص
اجمالي تع وتقدس قوله ليس مستقيما على اصول الفلاسفة فيه ان هذا
بنا في كلام السابق ولو كان حقا لزم ان يعلم الله تع الجزئيات المادية
الا ان يقال ان مراده انه لا يرتسم الجزئيات المادية على طريق العلم الجزئي
لا العلم الا انه لا يلزم ان يكون مراد المحقق ذلك بل الظ ان مراده من قوله
كانت جميع صور الموجودات الجزئية والكلية آه الجزئية معلومة
له بالعلم الكلي الا ان يقال ان العلامة الطوسي لم يطلع على هذا بل سياق
الكلام على ما اشتهر عنهم والمشهور عنه انه لا يعلم الجزئيات المادية و
تعدده انه قال سابقا على وجه التشنيع على العلامة حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الانتصار لهم اه ويفهم منه ان العلامة الطوسي
لم يطلع على تحقيقهم فمعنى قوله ليس مستقيما على اصول الفلاسفة اي بناء
على مشهور لا بناء على تحقيقهم لان العلامة على انه لا يعلم الجزئيات الا
فلا معنى لتشنيعه عليهم قوله فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
اه والثاني بط لانه خلاف مذهبهم اقول لو بني الكلام على ما هو المشهور
من مذهبهم من الايجاب لا يلزم الاعتراض الثامن فلم لا يجوز ان
يكون كلام المحقق مبنيا عليه لا على التحقيق فلا يخ الحال لانه اما ان كلام
الله الاشارات على تحقيق مذهبهم او على ما هو مشهور مذهبهم فلو حمل
على الاول لا يرد الاعتراض السابق لكن يرد الثامن ولو حمل على الثاني
يرد السابق ولكن لا يرد الثامن ولو حمل في هذه المسألة على التحقيق

وفى ذلك على المشهور لكان تحكما لكنه يمكن ان يقال ان المحقق
اطلع على اطلاعه على تحقيق الحكماء فى مسئلة الايجاب والاختيار وفى
مسئلة العلم بالجزئيات لم يطلع على التحقيق فح يكون له وجها
فان قلت يعنى انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير يلزم المحذور
على تقدير الاختيار لكن لا يذهب عليك ان اعتراضه لا يدفع
بقوله قلت الملخص اه بل الجواب الحاسم لمادة هذا الاشكال انما
هو قوله قلت قد سبق آه الواجب فالاولى ان يأتى بذلك الجواب
من اول الامر ويدفع مؤنة هذه الابحاث من البين الا ان يقال
انه اورده لتشحيذ الاذهان قال بعض اصحاب الحواشى قال الفاضل
الشهير جلال الدوانى فان قلت اذا كان اه لا يذهب عليك
انه كلام كاسد بل فاسد مبنى على حمله العلم الاجمالى علم العلم بالقوة
ولا يخفى انه علم بالفعل فلا نقصان فى كلامه فاعتراضه انما هو
على ما فهمه وكم من معترض على كلام وآفته من الفهم السقيم وذلك
غير خفى على غبى فضلا عن زكى قوله فان قلت نصرة للتحقيق
على سبيل المعارضة او النقض الاجمالى وقوله قلت الملخص
نصرة للماتن على سبيل النقض التفصيلى وقوله فان قلت هذه
الوجوه العلمى آه نصرة لشارح الاشارات على سبيل المعارضة او
النقض وقوله قلت نصرة للماتن على سبيل الحل وقوله ولا يخفى
جواب سوال مقدر وهو نصرة لشارح الاشارات وقوله ولا يخفى نصرة
للماتن وقوله والقول ايض نصرة لشارح الاشارات وقوله تعسف
نصرة للماتن ولا يخفى عليك تلخيص البحث فى كل واحد من المراتب

العشر فافهم فانه دقيق وبحقيق التامل حقيق قوله ابداه بعض المتاخرين
اراد به مولانا على القوشجى قوله فى بعض تأليفاتنا اراد به الحاشية ثنا
القديمة على الشرح الجديد للتجريد قوله والذى ذكرت فى نفيها ذكر
ذلك الدليل فى شرح هياكل النور من مصنفات الشارح المحقق
والدليل المذكور ان الفرد المجرد للانسان اما ان يكون جسما ناميا
حساسا ناطقا اولا فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة وتوابعها
وعلى الثانى كيف يكون فردا للانسان وهذا التعدد لا يتوجه عليه
هذا الدليل لان الذوات الموجودة بالوجود العلمى ليست حقيقة
الانسان من حيث هى انسان بل هى حقيقة علمية وهوية انكشافية
يتجلى فيها المعلوم قوله وليس المعلولات اه قيل فيه بحث اذ ليس
الكلام فى العلة فى المعلول بل فى العلم بهما وح لا يكون على وفق المعقول
من انحلال العلم بالكل الى العلوم بالاجزاء اقول مراده وليس
العلم بالمعلولات لا ينحل اليها العلة آى العلم بالعلة الا انه تسامح
فى العبارة ومن البين ان العلم باحد المتباينين لا ينحل الى العلم
بالمباين الآخر والنمط ههنا ذلك يعنى انه ح يكون خروجا عما نحن فيه
فلو فرق بين العلة والمعلول وساير المتضايفات بهذا النمط يكون
خروجا عما نحن فيه قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا من قوله ولا يخفى
انه يعنى ان اه يعنى مذهبهم مانع بلا تحقيق بل له تحقيق ما ذكرناه فى
هذا الكتاب لانه يعلو من علم الكلام وما ذكرناه مذهبهم مقدوح منه
ومجروح قوله والتعبير بعدم العينية كان سائلا يقول انا نفر
عن المغايرة بعدم العينية وليست نسبة حتى يقتضى طرفين

فاجاب وقال لا يجدي نفعا لانه ايضا كالمغايرة نسبة يقتضي الطرفين
فاجاب اولا ح بانا لا نسلم ان عدم العينية نسبة بل هو نفي للنسبة
توضيحه ان العينية كالمغايرة ايضا نسبة فهي كالمغايرة يقتضي الطرفين
يعني انه يجب ان يكون هناك شيئان نحكم على احدهما بانه عين الآخر
كما انا نحكم على شيئين بان احدهما مغاير للآخر فعدم العينية نفي للنسبة
لان العينية كانت نسبة فيصدق عدم العينية بطرفين احدهما ان
لا يكون هناك شيئان ولكن متغايران فلا عينية ايضا كما في الاول
وانما اقتصر على الاول لان المط في المقام الوحدة وثانيا بانا وان سلمنا
ان عدم العينية نسبة لكن لا نم بطلان التالي في قوله يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد اه وانما اقتصر
على كون الذات مع اعتبار عالما دون العكس مع ان العكس ايضا ماخوذ
في السؤال حيث قال او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد يعني ان
العالم يكون الذات البحت والمعلوم هو الذات مع قيد كما يكون
العالم هو الذات مع قيد والمعلوم هو الذات البحت بدون القيد
لان عدم المحذور مختص بالشق الاول فانه لا محذور في هذا بل لانه انسب
فان الاولى ان يؤخذ القيد مع العالم والمعلوم يكون الذات البحت
لما كان قوله واما على مذهب الحكماء فينبغي متوهما لاختصاص الترديد
بذلك المذهب اردفه بقوله فان قلت اه قوله بنفسها والذي
يخطر بالبال ان من فساد هذا الكلام انه يلزم ان يكون الاعراض
ايضا جواهر اذ هي من المعلولات او بذاته من مفاسده انه يلزم
اتصاف الباري بالممكنات من الجسم وغيره على ما هو شان القيام

81 القيام وايضا يلزم التكثير في الذات فاجاب باختياره هذا الشق
ومنع لزوم اتصاف الباري بالممكنات بل اتصافه بصفته وهو
العلم ولا فساد فيه والتكثير ايضا مم لان الممكنات في هذا الوجود متحدة
غير متكثرة قوله لجميع الكائنات على الممكنات للتنبيه على ان الارادة
لا يتعلق الا بالممكنات الموجودة بخلاف القدرة فان القدرة
تتعلق بالممكنات مطلقا سواء كانت موجودات او معدومات
ولذا اطلق الممكنات في قوله على جميع الممكنات لكن لا يذهب عليك
ان اطلاق الكائنات موهم لدخول الذات والصفات فانها ايضا
موجودات مع انها ليست بالارادة والا لزم حدوثها فالاولى ان
يقال يريد لجميع ما سوى الله من الممكنات الكائنات قوله مغايرة
للعلم فيه رد على الفلاسفة فانهم قالوا ارادته تع هي نفس علمه بالنظام
الاكمل قوله قالوا آه استدلال على مغايرة الارادة للعلم والقدرة
لكن لا يذهب عليك ان الدليل لا يثبت المدعى بتمامه اذ المدعى
هو مغايرة الارادة للعلم والقدرة والدليل انما يثبت الثاني دون
الاول الا ان يقال الاكتفاء انه الاهتداء لكن لا يذهب عليك ان
اثبات الارادة انما يتوقف على مقدمتين احدهما اثبات مغايرة
الارادة لسائر الصفات لا العلم والقدرة فقط كما وقع في عبارة
هذا الكتاب وثانيهما ان لا يكون في الصفات ما يصلح وفي هذا الكتاب
لم يتعرض لهذا راسا واشار السيد الشريف في شرح الى اثبات كلا
المقدمتين بقوله يكون مغايرة للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا
اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص لكن لا يذهب عليك ان التخصيص

يحتمل ان يكون بالتكوين على ما ذهب اليه بعض المتاخرين وهو
مولانا عصام الدين لكن صاحب المواقف وهو المص ليس بالتكوين
وكذا الشيخ فاستفهام قوله لا يصلح شئ منها للتخصيص لانه ليس فيما بين
الصفات التي اثبتها ما يصلح مخصصا وجواب الاصحاب عن الحكماء
بالضرورة على ما ذكر في المواقف ليس مسموعا لان المقام مقام النزاع
قوله ويتسع قبل هذا التس في الامور الاعتبارية وذلك ليس بمحال
قلت الارادة عند المتكلمين صفة موجودة في الخارج فالتس فيه
مضر والامر الاعتباري هو تعلقها لا نفسها وليس الكلام في التعلق
بل في نفسها وعلى التقدير ان يكون اعتباريا فليس من الاعتبارات
التي تنقطع باعتبار المعتبر بل وجود العالم موقوف عليها على نحو ما ذكر
في تهافت الحكماء قوله ولازمة له كانه اراد لازمة متساوية فاندفع
ما يقال انه لو قال ملزومة لتم التعريف قوله ان الامر ينفك عن الارادة
آه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يستقيم فان انفكاك الامر عن الارادة
لا ينفعنا بل النافع انما هو انفكاك الارادة عن الامر حتى يتفرع عليه ان
الارادة تتعلق بالشرور والمعاصي ولا امر فيها اذ هو المط واما انفكاك
قوله عن الارادة فلا ينفعنا لجواز ان يكون الامر اعم من الارادة مطلقا
ومن البين ان الامر لا يتعلق بالشرور والمعاصي واذا انتفى الاعم انتفى
الاخص المطلق بطريق الاولى فانتفى الارادة في الشرور والمعاصي وهل
هذا الا مط اهل الاعتزال اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام مبني على عدم القائل
بالفصل فان المعتزلة قائلون بالتساوي او اهل السنة بالعموم والخصوص
من وجه فلما ثبت ان الامر قد ينفك عن الارادة فانتفى التساوي

التساوي فثبت العموم من وجه اذ لا قائل بالفصل قوله ولا يرضى
لعباده الكفر لا يخفى ان الدليل اخص من المدعى ويمكن ان يقال
بالقياس الخفي او يقال ليس لاثبات المدعى بتمامه بل لاثبات فج
الافراد وكذا الكلام في الوجه الثاني ولم يبحث عن الرابع اكتفاء بالجواب
عن الاول فانه لما ثبت ان الامر ينفك عن الارادة والامر ينفك
عن الرضى بحسب التحقيق باتفاق منا والمعتزلة فبطل قولهم والرضا
هو الارادة قوله ولا شك انه لو علم آه كانه قيل اذا كان العبد في
صورة مخالفة امر السيد وعدم اتباعه بالمأمور به اتباعا برضاه
السيد لم يكن له اي للسيد عذر قائم عند السلطان في ضرب العبد
فقال انه لا شك انه لو علم اه قوله ويمكن ان يقال الامر ان دفع
لقوله قلت ويلزم آه عن الجواب عن الثالث وحاصل ذلك الدفع
هو منع لزوم كون العبد في المثال المذكور مع اتباعه برضاء السيد وهو
مخالفة امره مستندا بان الامر امران امر تكويني وامر تشريعي ولا دخل
للقسم الاول اعني التكوين بل المقصود هو الثاني وانما ذكره لاستيفاء
اقسام الامر وحاصل ذلك السند ان للامر في صورة الاختبار
المذكور ليس امرا حقيقة لانه ليس من القسم الاول اعني التكوين
وهو ظ ولا من القسم الثاني التشريعي الذي هو مدار الثواب حتى
يكون الطاعة عبارة الاتيان بما يوافقه والعصيان عن الاتيان
بما يخالفه قوله ويلزم اشتراك الكل فيه اه يعني انه لا يتميز احدهما بذلك
والتالي بط فالمقدم مثله ويحتمل ان يكون المراد انه يلزم اشتراك
الكل في المكان والواجب لا يكون ممكنا لكن يرد على تقديرين انه

لا امكان فان المفروض تعدد الواجب **قوله** فيلزم التركيب من التعين والماهية لكن لا يخفى عليك ان التركيب المنافي للوجوب هو التركيب الخارجي المفضي الى الافتقار واما الذهني فلا لانه لا افتقار فيه كما صرح به بعض المحققين وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول وايضا التعين امر عدمي فلا تركيب بحسبه **قوله** واما الحصر وجوب الوجود اه او لحصر اثنين منها او الثلثة فالاحتمالات سبعة لكن القضية مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يخرج اربعة صور منها بقي انه يفهم منه ان التوحيد يتم لحصر واحد منها اي واحد كان مع ان التوحيد انما يتم مع حصر الثلثة الا ان يقال حصر كل واحد منهما يستلزم حصر الاخيرين **قوله** في نفي المثل اي الدليل الاول واما الثاني فلا حصر لوجوب الموجود لانه لو فرضنا واجبين لم يلزم الفساد المذكور من اشتراك الكل اه وكانه لهذا قال وقد يستدل اه قيل ان اراد امكان مجموعهما لجميع الاجزاء فممنوع وان اراد امكانه باعتبار الهيئة الاجتماعية فكذلك او لا تركيب بينهما حقيقة وعلى تقدير التسليم لا يلزم كون الشيء فاعلا لنفسه وكانه لهذا امر بالتامل لعله انما يلزم كون الشيء فاعلا لنفسه لان المجموع المأخوذ معه الهيئة ليس موجودا خارجيا حتى يكون فاعلا مع ان الموجود ما يكون فاعلا او منفعلا **قوله** فلا بد له من علة قيل وفيه فانه ليس للمجموع وجود غير وجود الاجزاء اقول المجموع اي معروض الهيئة الاجتماعية لان المأخوذ معه الهيئة ليس موجودا فاحتاج الى علة غير علة الاجزاء على ما صرح به الش في رسالة اثبات الواجب وفي هذا الكتاب ايضا في مباحث الحدوث ومن الفضلاء المحشين من غلط في هذا المقام وقال فاذا حصلا فقط فقد حصل المجموع من

83

من غير علة **قوله** معلولا لغيره اه كونه غيرا في صورة الاولى محل بحث لان الاجزاء لا يغاير الكل كما اشتهر عن الاشاعرة ونقل هذا الش ايضا منهم وايضا يلزم كون الشيء علة لنفسه او علة المجموع علة الاجزاء على ما اسلفنا في بحث الحدوث ولا يخفى انه في الصورتين الاخريين يلزم عجزهما ايضا قيل عليه ان المجموع ليس واجبا كما اعترف به نفسه حتى يلزم كون الواجب معلولا لغيره بل المجموع ممكن فلزم كون الممكن معلولا لغيره ولا محذور فيه وكانه لهذا امر بالتامل يمكن ان يقال ان علة المجموع يلزم ان يكون علة لكل جزء والا لم يكن علة المجموع فاذا كان علة لكل جزء والمفروض ان كل جزء واجب فلزم كون الواجب معلولا لغيره ابتداء بل انه يلزم ذلك لو انتهاء قوله او كليهما ولا يحصل شيء منهما اقول لا يخفى انه يلزم في الثالث العجز كما في الاول واما الثاني فيحتمل العجز كما اذا اراد كل منهما الفعل واراد ان لا يفعل الاخر او اراد ان يريد الاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا عجز ولا يخفى انه تبرع عجز فانه لا يقدر على دفع مراد الاخر الا انه يمكن ان يقال انه لا يريد دفع مراد الاخر بل يريد فعله لكن ارادة الفعل ارادة للوازمه ومن جملة لوازمه ارتفاع نقيضه الا ان لا يسلم ان الارادة للشيء ارادة للوازمه غاية ما في الباب انه يلزم **قوله** لا يقال انما يلزم العجز اه لا يخفى ما في هذا الكلام من شبهة الاضطراب لانه اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال يرجع الى اختيار الشق الاول لكن المحذور الذي دفع لزومه وهو العجز انما هو محذور الشق الثاني لا الاول الا ان يقال قوله او شيء منهما كاف يحتمل احتمالين فتامل لكن حاصل الجواب ان كلامكم مخبوط فانه ليس

اختيار الشق معين فانه لو كان كافيه فلا يقول يلزم العجز بل يقول
يلزم محذور الشق الثاني وان لم يكن كافيا يلزم محذور الشق الثاني
فقد لاح عليه امارات الاختلاف فانه غلط في اختيار شق لكن الظ
انه اراد الكفاية فانه قال بالاستقلال فالله اورد الشق الثاني توسيعا
للدائرة قوله في شيء منهما لا يخفى انه لا يتصور الزيادة فيهما انفسهما لانه
يستلزم التغير في الصفات الحقيقية والتغير فيها يستلزم التغير في الذات
لا في تعلقهما فانه لا يلزم من التغير فيه التغير في الذات بل في ما يتعلق به واضيف
اليه كما صرح به الش في الكلام انما هو في الثاني دون الاول حيث قال
وليس المؤثر الا تعلق الارادة اه قوله هو انه لا اشتراك بعبادة اه لا يخفى
ما فيه من اللطافة قوله بطريق حلول الصفة في الموصوف لا يخفى ان
حصول الشيء في المكان لا يسمى في اصطلاح القوم حلولا بل هو حلول
لغوي فالاولى ان يحمل الحلول على حلول الصفة في الموصوف كما ذهب
اليه بعض من متاخري اهل الفضل والدراية حتى يكون اللفظ مستعملا في
معناه المصطلح حتى يكون حقيقة عرفية ولئلا يكون نفي الحيز بعد تكرارا
حتى يحتاج الى ان يقال انه للرد الصريح على القائلين بالمكان لا يقال الحيز
اعم من المكان والمذكور بعد هو الحيز لا المكان فلا تكرار لانا نقول قوله
فليتنزه عن الحيز والمكان مشعر بانه ذهب الى اصطلاح الترادف كما لا يخفى
فان قال اعطاه الله تع اه لا يقال لا وجه لايراد هذه الاحتمالات عقيب
الحلول لانا نقول المراد بالحلول اعم من الحقيقة والمجاز وفي الاخيرين
مجازي وفي الاولين حقيقي قوله قدرت على الايجاد وهو باطل اذ
لا مؤثر في الموجود الا الله كذا في المواقف فيما قيل عند قوله الاحتمالات

الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير في كون الاحتمال الذي قبل الاخير باطلا محل
تامل لكلام خال عن التحصيل قوله فعلى فرض صحته اي صحة النقل يعني لانم اولا
صحته وعدم التحريف اي على فرض ان يكون انجيل المنقول عنه هو غير المحرف
حتى يعتمد عليه لا انجيل بولص المحرف الذي صرفه بولص فانه حرف كتاب
الله تع وزاد فيه ونقص قوله قد يقال ان التوجيه المذكور لما نقل عن يوحنا
يمكن ان يكون توجيها لكلام النصارى ايض اقول قد اشار اليه فانه
عين الاحتمال الاخير فان الاحتمال هو بعينه هذا التوجيه فانه معنى للحلول المجازي
يعني لو ارادوا بالحلول هذا فهو ليس بباطل وليس معنى قوله واما ان لا يقول الشيء
من ذلك انهم لا يقولون بالحلول مطلقا بل لا يقولون بالحلول باحد هذه
الطرق فلا ينافي ان يقولوا بالحلول بهذا المعنى وهو ليس بباطل قوله
الى حلوله في علا واستدلوا عليه بقوله تع ان الله هو العلي الكبير فانظر الى
حماقتهم وجهلهم فان العلي من اسماء الله تع مع انه لا يثبت مدعاكم بتمامه
فان مدعاكم هو الحلول في الاولاد ايض وعلى انه انما يفيد الاتحاد لا الحلول
قوله لا يمنع الى قوله فلا يبعد لا يفي بالمدعى اذ المدعى هو الحلول بالفعل
وهذا يفي بالامكان لا الفعل لكن الامر فيه سهل قوله وهذا قرينة اه قول
اللائق بشانهم ان يكون هذا قرينة على انهم لحماقتهم لم يفرقوا بين الظهور
والحلول ولهذا قال بعض الفقهاء في باب الوصية ولو اوصى ماله لاحمق
الناس يتعين صرفه الى علماء الشيعة مع ان الظهور ايض شنيع قوله
والمراد من الحوادث اه لا يخفى انه تحرير المدعى لكن لو قدم على الدليل
وهو قوله قيل لان اه لكان اولى لانه لابد اولا من تحرير المدعى قوله لانا
نقول لا نسلم اه حاصله ان الناقض الاجمالي مدعي ويدعي ان الدليل

جاز والمدعي فكلامه مشتمل على مقدمتين ثم ربما يمنع الاول وهو الجريان
ثم ربما يمنع الثاني وهو التخلف على ما صرح به قدس سره في شرح المطالع والشارح
ههنا الى الطرفين فافهم قوله في الازل ممتنع ان اراد الامتناع الذاتي
فهو ممنوع كيف وقد وجب العالم بالفعل ولو كان ممتنعا بالذات في
الازل يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو
بط وان اراد الامتناع بالغير فمسلم غير مضر لانه لا ينافي الامكان
بالذات قوله وما يقال من ان ازلية الامكان مستلزم اه يشعر بان
المراد هو الاول قوله واما المسلوب اه يفهم منه ان المسلوب بعض منها
من قبيل الاضافات والتغير فيها لا يضر مثل عدم خالقية زيد قوله
بطريق الاستحالة ليس المراد بالاستحالة ما هو المشهور من الانتقال
التدريجي فانه في المصطلح اسم للحركة الكيفية بل اراد به مطلق الانتقال
حتى يشمل الحركة والكون والفساد التي هما دفعيان فيشمل انتقال
الاعراض والجواهر فينطبق على المثالين ثم هما صار الماء هواء والاسود
ابيض قوله ودعوى الاحتياج والانفعال آه واعلم ان ههنا يرد
اه لانه لما كان الحال هو الجزء الصوري فهو امر جوهري فلا بد من
احتياج المحل الحال لان الحال جوهري لا عرضي فلزم احتياج الواجب
لكن الجواب عنه ظ لان المحل هو مجموع الواجب والغير ولا شك
ان المجموع ممكن لا واجب ثم يرد عليه انه سلمنا ان المجموع ممكن لكن
يلزم احتياج الواجب بطريق آخر وهو ان اجزاء المادية محتاجة بعضها
الى البعض فيلزم احتياج الواجب فاجاب بانها غير مسموعة ولم يتعرض
للجواب عن الاول مع انه مقدم على هذا لان الجواب عنه ظ حيث

حيث اخذ الغير فيه فانه قال ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري
اه على انه انما يلزم الاحتياج لو لزم احتياج كل جزء من الاجزاء المادية
الى الآخر واما لو كان اللازم احتياج بعضها الى البعض فلا يجوز ان الغير
فقط محتاجا الى الواجب قوله ولا جسم نفي الجسم مع نفي الجوهر بالمعنى الاعم
مستدرك لان الجوهر بذلك المعنى اعم من الجسم ونفي العام يستلزم
نفي الخاص فالاولى ان يفسر الجوهر ههنا بالجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى
حتى لا يكون نفي الجسم تكرارا كما فسره في هذا المقام بعضهم به فان قلت ان
المص قد فسر الجوهر في المواقف بهذا المعنى الاعم فالشارح قد وافقه
قلت في عبارة المواقف لا يلزم التكرار لانه قد نفي الجسم اولا ثم
الجوهر بهذا المعنى ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام بخلاف العكس
فحمله على المعنى العام في عبارته مجال بخلاف عبارة الكتاب الا ان يقال
انما نفي الجسم بعد نفي الجوهر بالمعنى الاعم حتى يكون ردا صريحا على المجسمية
قوله ولا الجهل لا يخفى عليك ان ذكر الجهل انما هو تصريح بما علم التزاما لان
العالم لجميع المعلومات لا يكون جاهلا قطعا فلا يرد ما قاله الشارح قوله
واوله صاحب المواقف انما اول صاحب المواقف مذهب الاشعري
لانه بعيد بان يقول بان الكون الذي هو امر نسبي عين الواجب والجواهر
لكن ما ذكره صاحب المواقف يستلزم ان يكون النزاع بينه وبين
القوم لفظيا اذ القوم ايضا قائلون بذلك المعنى فلذلك حكم الشارح
المحقق بانه بعيد قوله ولهذا البعيد ما بداه يجوز ان يكون ابدا تاكيدا
وكون لن للتاكيد لا يثبت مدعى المعتزلة الذي هو الامتناع لجواز
ان يكون ممكنا قوله لا مر مرارا فانه قال مريد لجميع الكائنات ومن

الكائنات الشر والمعاصي وقادر على جميع الممكنات وقال فيما
سبق لا خالق سواه وهذا كالمستثنى عنه لا يذهب عليك انه الاغناء
بهذا عنه فان شيئا منها ليس نصا في المدعى لجواز تخصيصها بالخلق
بالجواهر وجواز تخصيص الكائنات في بحث الارادة بما عدا الشرور
قوله قد سبق ذلك مع رده اي قد سبق مذهب المعتزلة من ان
الشرور والقبائح ليست بخلق الله تع وذلك لان هذا التفصيل
قد سبق فانه خلاف الواقع قوله لقوله تع ولا يرضى آه فيه ما اشرنا
اليه سابقا من ان الدليل اخص من الدعوى الا ان يقال انه قياس
خفي او لا نثبات قبح الافراد قوله هذا ايضا معلوم مما سبق حيث قال
منزه عن سمات النقص فانه لو كان محتاجا الى شيء في ذاته او صفاته لما
كان غنيا فان الغني عن الشيء لا يكون محتاجا اليه ومن قال انه معلوم من
قوله لا ند له ولا شريك له فقد بعد كل البعد فانه لا يفهم منه ذلك
قوله له الحكم اي والتقديم للتخصيص وكذا اللام فانه للاختصاص ايضا
قوله كما يشعر به ظواهر آه يحتمل ان يتعلق بالكلام الماتن وهو قوله لا يجب عليه
شيء يعني انه لا يجب عليه شيء كما تشعر بالوجوب ظواهر الآيات والاحاديث
قوله استنبطوا امورا غريبة الخ قيل عليه ان هذا ينافي قاعدتهم القائلة
من انه لا يظهر الخارق على يد المتنبي اي الكاذب في دعوى النبوة
اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولا فبان السحر ليس من الخوارق على ما
صرح به صاحب الكفاية وبعض المتأخرين في حواشي شرح العقائد وان
اتفق القوم على انها من الخوارق واما ثانيا فلجواز ان يكون تلك
الاغراض الامور غير موافقة للدعوى مع ان شروط الخارق على النبي ان

ان يكون موافقا للدعوى واما ثالثا فلجواز ان لا يكون مقرونا بالتحدي
لا حالا ولا مآلا مع انه ايضا من الشروط واما رابعا فلجواز ان لا يتعذر
معارضتها مع انه ايضا من الشروط وكان الشيخ بذلك قال ليس مقنع لا
عند كثير من المحققين قوله ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فيه
انهما ليسا بنقيضين حقيقتين لعدم تحقق الاختلاف بالايجاب والسلب
الا ان يقال قولهم كلام الله قديم في قوة قولهم ليس بحادث او قولهم حادث
في قوة قولهم ليس بقديم او يقال اراد بالنقيضين المتنافيين وهذا
اكثر من ان يحصى في كتب الميزان قوله وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث
اه هذا توجيه لكلامهم حتى يرجع ما قال جمهور الاشاعرة لكن لا يخفى عليك
ان هذا التوجيه غير قاسم لمادة الاشكال فانه انما يوجه قولهم بقدم الالفاظ
ويبقى انهم لم حكموا بقدم الجلد والغلاف فيحتاج الى توجيه ذلك كما
للالفاظ واقول في توجيه كلامهم ان مرادهم من اسناد القدم الى
الجلد والغلاف مبالغة في نفي نسبة الحدوث الى كلام الله لا انه
كلام وقع على سبيل الحقيقة والا فكيف يقول من له ادنى عقل وتمييز
بقدم الجلد والغلاف فضلا عن جماعة من العقلاء حاشاهم ان يكون
مرادهم ذلك وقولهم بقدم الالفاظ محمول على طريق المص او على طريق الشارح
فيخرج كلامهم عن خصيص السفاهة الى ذروة المتانة ويمكن ان يقال ان قولهم
بقدم الالفاظ كالقول بقدم الجلد والغلاف مبالغة فيرجع الى مذهب
جمهور الاشاعرة وليس هذا التوجيه بعينه توجيه ذلك القائل فانه يكون
الالفاظ فقط مبالغة وتعرض للجلد والغلاف فقط لكن التوجيه الاول
اولى لكونه قليل المؤنة فان فيه دعوى المبالغة في الجلد والغلاف

فقط من غير ملاحظة الالفاظ وكانه اقرب الى التحقيق فان مذهب
المص والشارح اقرب الى التحقيق من مذهب جمهور الاشاعرة وقوله اراد
به المعنى الثاني اي القائم بالغير وفيه فانه ليس قائما بالغير بل هو الملبس
هو ولا غيره اللهم الا ان يحمل الغير على معناه اللغوي او العرفي لا على ما هو
مصطلح الاشعري خلاصته كلام المص ان النظم حادث اذ النظم عبارة
عن ترتيب الاجزاء والترتيب حادث ثم يرد عليه ان التحدي انما هو مع
النظم اذ مدار البلاغة على امور يقتضي الترتيب من القديم فلزمه ايضا ان
لا يكون التحدي مع كلام الله حقيقة اذ التحدي انما هو مع النظم مع اتحاد
وكذا ما بين دفتي المصاحف انما هو في المنظوم فوقع فيما فر عنه قوله
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين لعله اراد الشريف قدس سره حيث
قال في شرح المواقف وكانه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى الملة قوله فلان مذهب الشيخ اه فيه ان هذا ليس مذهب الشيخ
بل مذهب عبد الله بن سعيد بن قطان على ما في شرح المقاصد قال
الخيالي هذا مذهب بعض الاشاعرة واراد به عبد الله بن سعيد القطان
قوله لا ينطبق على الكلام اللفظي اذ اللفظ لا يتصور بدون احد
هذه الثلثة بناء على ان المراد بالامر والنهي مطلق الانشاء ولا يتصور
فيه الوجوه ايضا بخلاف المعنى وفيه بحث اما اولا فلان المعنى ايضا لا يتصور
بدون احد هذه الثلثة سيما اذا كان المراد به مدلول اللفظ المقصود له
الا ان يقال عدم تطبيقه على اللفظ اظهر لا يقال ان عدم انطباقه
على اللفظي اولا وبالذات وعلى المعنى ثانيا بواسطة لانا نقول الكلام
في مطلق التطبيق وعدمه لا فيما هو بالذات فلا يجديك نفعا الا ان

الا ان يقال انه وجه الاظهرية واما ثانيا فلانه ان اراد بالكلام اللفظي
الكلام اللفظي المرتب فمسلم لكنه غير مضر لان الكلام ليس فيه وان اراد
اللفظي الغير المرتب فعدم الانطباق عليه مم لان اللفظ الغير المرتب
بمنزلة المعنى في عدم الانطباق باحد الثلثة لا يقال ان مراده ان اللفظ
الغير المرتب منصور لانا نقول لو كان كذلك لرجع البحث الثاني واما
ثالثا فلان التكلف الذي يجري في المعنى وهو جعل المعنى امرا بسيطا يجري في
اللفظ الغير المرتب بان يجعل ذلك لفظا بسيطا فافهم قوله واما اه فيه
هذا قياس الغايب على الشاهد وهو فاسد فلم لا يجوز ان يكون عند الله
تع قادرة وهما لا يكون عندنا قادرة قوله فلا يكون القائم بذاته من
جنس الالفاظ ربما يقال ان يكون الفرق موجبا للاختلاف مع كون القائم
بذاته من جنس الالفاظ بطريق الاشتراك اللفظي ولا محذور فيه فافهم
قوله مجانسا لصفات المخلوقات اقول لا فساد في مجانسة صفاته لصفات
المخلوقات فيكون علمه من جنس علم المخلوقات الا ان علمه يكون الكل
دائم كيف وقد قالوا معنى قوله تع ان الله تع خلق آدم على صورته اي
صفته بمعنى انه من جنس صفته ثم لا يذهب عليك ان هذا مشترك الالزام
لانا نقول ما المقسم من المعنى ان كان مختلفا بالحقيقة مع ما قام بذاته
تع من جنس المعنى وان لم يكن مختلفا بالحقيقة يكون بعض صفاته الحقيقية
مجانسا لصفات المخلوقات والكلام الذي ذكرنا من الاشتراك
في الشق الاول وعدم فساد المجانسة في اختيار الشق الثاني يجري ههنا
ايضا قوله حتى يلزم تكفيرهم قلت ما لزم تكفيرهم فان الكفر انما في الالتزام
لا اللزوم وهؤلاء يعلمون من حيث لا يدرك قوله واما خامسا فلان

الادلة الدالة على النسخ فيه ان الادلة المحمولة على التلفظ انما هي ادلة
الحدوث لا ادلة النسخ الا ان يقال ادلة النسخ بعض الحدوث فافهم
وبما قررنا ظهر اندفاع الوجوه الخمسة عن كلام المص **قوله** وهي غير العلم
لمن قام به العلم يعني ان الكلام ليس نفس الكلام والا لزم ان يكون كلام
كما في الصورة المذكورة في الشرح فلا يرد عليه ما قيل ان العلم ما انفك
عن الكلام حتى يثبت مغايرتهما لان الانفكاك في الصورة المذكورة
ظ **قوله** التي هي مبدا تاليفها قال لا يثبت مغايرتها للعلم ولئن سلم
فلا يثبت مغايرتها للقدرة لان التاليف نوع من الايجاد ومبدا
ليس الا القدرة قلت لو كان كذلك فالتكوين اقرب من القدرة
فليكن نفسه الا ان يقال انهم لا يثبتون التكوين بل يجعلون مبدا
التكوين القدرة فلذا تعرض للقدرة دون التكوين لكن لا يخفى عليك
فساده لانه قال صفة الكلام هو صفة العلم وما قال هو مبدا التاليف
بل قال هو الكلمات المترتبة فليكن مبدا التاليف القدرة لكن
الكلام نفس الكلمات التي رتبها في علم الازلي ولعمري ان القائل
خبط كل الخبط فافهم **قوله** وهذا الوجه سالم عما يلزم اه اقول هذا الوجه غير
سالم عما اوردنا على كلام المص من ان كلام بحر عني متحدى به بل وقع
فيما فرعنه اذ مدار التحدي على التعاقب مع ان الكلمات غير متعاقبة
على ما صرح اذ مدار البلاغة على امور يقتضي التقديم والتاخير والانصاف
ان تحقيق الكلام ينبغي عنه القول بل التوقف اولى على ما هو المنقول عن
امام الحرمين لكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المص مما ذكره جمهور الاشاعرة
وما ذكر الثه اسلم مما ذكره المص **قوله** فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ

العارف اه اقول يرد عليه انه فعلى هذا لا يجوز ان يطلق عليه لفظ العالم
لانه ايضا قد يطلق ويراد به العلم بالكليات فقط او المركبات فقط
او التصديقات فقط فان قلت ذلك اصطلاح بعض وليس بمشهور
قلت هذا ايضا على ما صرح به التفتازاني في شرح العقائد فالاولى ان يتمسك
فيه وفي امثاله بعدم وروده اذن الشرع لا بما ذكره لا يقال ان الكلام
فيما لم يرد به اذن الشرع والعالم ليس منها لانه قد ورد به اذن الشرع
لانا نقول فح لا حاجة بقوله فمن ثمة لم يجز اه لان عدم الجواز ليس
من اجل ذلك اي ليس بدليل عقلي بل بدليل سمعي وهو عدم ورود اذن
الشرع ولو كان بدليل عقلي يمكن اجراءه في العالم ايضا الا ان يقال ان مراده
ان ما اذن الشرع فلا نزاع في جوازه وما لم ياذن به ففيه هذا التفصيل
فح يكون لكلامه وجه **قوله** ويشكل بلفظ خدا اي وتنكراه وانما اورد
الاشكال على كلام الغزالي فانه قال دون التسمية يعني ان النزاع في اسماء
الاعلام الموضوعة في اللغات فيشكل بخدا اي اه لانه لا اذن للشرع بها
قوله مع شيوعها من غير نكير لكن يمكن ان يقال لما كان من غير نكير فلا يبعد
ان يجعل اجماعا سكوتيا والاجماع ايضا من الادلة الشرعية الكافية في الاذن
على ما صرح به التفتازاني وانما قلنا الكافية في الاذن فان بعض الادلة
الشرعية وهو القائل ليس بكاف في الاذن وح يكون مرادفا للواجب
الوجود مراده انه يكون مرادفا للواجب الوجو فيكون بطريق الوصف
ولا نزاع فيه على مذهب الامام ويؤيده قوله واما اطلاق واجب
اه فافهم وح لا يرد عليه انه يشعر بان الاذن باحد المترادفين كاف في
الاذن بالمرادف الآخر مع انه ليس كذلك على ما صرح به المحققون تم الكتاب.

كذلك

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب

على يد العبد الضعيف المحتاج

الى رحمة ربه اللطيف

حسن بن صنع الله

الشهير بحاجي زاده

عفي عنهما

سنة

١٠٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم يا من كشف حجاب لك على الاعالي كنه حقايق
المعاني وحجب جلالك الاداني عن فهم دقايق المعاني لانجينا بظلمات اغشية جلالك
عن مشاهدة انوار جمالك سيما التي نورت بها صدور ارباب التجريد وكحل بطوالع
عيونها مقاصد الكلام في كلمة التوحيد فالحمد لله الذي هدانا لهذا وايدنا لتقرير ما اتى به
سيدنا سيد العالمين غياث العالمين صدر الدين محمد كشف بانوار حواشي كلام المجيد
ظلمات غواشي الجهال عن طلاب التجريد والتفريد اللهم صل عليه وآله اهل التحميد و
التمجيد وصحبه اصحاب التشديد والتسديد **وبعد** فان الحقير غياث المشهور
بمنصور يقول اني عند التطواف في الاطراف بعد ارتحال ابي وسيدي اب الآباء
وسيد اعاظم العلماء وجدت المولى الجليل مظهر اسم الجلال حرسه الله كمال عن
عين الكمال حريصا على ترويج الزور وكشف متاع الغرور ولهذا كان في انظار بحوف
ولا زال منكبا على جمع المال وجهد ما ينفعه في المآل مصرا في تقرير المحال عايدا الى رأس
الجدال والقال والقيل والقال مشغلا مرة اخرى بعد ما مضى بتفتيش حواشي التجريد
والشرح الجديد وكان يحسب انه يحسن صنعا ويقرر بما يقرره شيئا وانه لم يكن الا شيئا
وما هذا الا انه خلى زمانه عن سياسة لمنع العلوم عن غير اهلها فاكب عليها القواصر و
الدواني فصارت مشوشة معلولة مزخرفة مدخولة دعاوت كما قيل من كثرة الجدل
والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر كالخلاف ولهذا ما ينال العالم به من ابي بكر سيدا
ولا الشقي به يصير سعيدا ثم الذي يقضي منه العجب ان هذا الذي تفرغ باله من النعم
والادب كيف صرف الزمان من اول عمره الى الآن في مقدمة رسالة فقرأها ودرسها
وشرحها مدار الشتى وغير ما كتبه من حواشيه وشروحه على هذه المرة بعد اخرى حتى وقد
عد تهالى ما رايتها عشرة وبعدها وهو بعد لم يعرف المسئلة ولا المتن والشروح و
الحواشي ولا التي مما نقله عن الغواشي انه بطول حياته وكثرة شعوره وتصوراته
بلغ ثمانين من السنين بهذه البنية البهية وهو بعد في غواشي الوجود والماهية
غير بالغ الى نهايه وهو كدود مقعد كالدود يلعب به سكلم بكل كلام ولا يحصل شيئا
من المطلب والمرام ثم انه لما لا يخفى على ارباب النهى صممت عزمي بصرف عنان
العناية الى الاشارة الى فساد كلامه والتنبيه على مزال اقدامه كاشفا عن حقايق
دقيقه ودقايق عويصه مشتملا على تفصيل ما فيما قصدنا من هذا وهو رد
ما اورده هذا المورد المستدرك والاخذ المواخذ المشكل على شيخنا ومقتدانا وسيدنا
ومولانا بعد ارتحاله وحل جل ما استشكل على الحضرة العلية المولوية والسدة السنية
الذكية النصيرية واستغفر الله من القصور والتقصير فانه نعم المولى ونعم النصير وهذا

القواصر والدواني

انا فيض في الكلام والمزيد لتحرير المرام اكثر عما افاده الاستاد قدس سره بمقابلة
90 صاحب الحواشي وعن غشى هذا المورد فقال صاحب الغواشي وعلى سنح لي باول النظر
في هذه الايام حين تحرير المرام دون ما قد بناه سابقا فنظمه ذلك الامام في ما له من
الكلام على ما اشار اليه شرح امره في صدر شرحه عند شرح صدره بقوله اقول او نحن
نقول فاقول من الحري تقديم مقدمة كاشفة عن كيفية هذا الامر وفيها حكاية
ما صدر الاستاد كتابه ثم نتلوه بما اورده هذا المورد فنقول قال الاستاد
في صدر كلامه صدر كلام ارباب التجريد وختم مقال اصحاب التوحيد حمد احد منه
الابتداء واليه الانتهاء وتنزه عن شائبة ذكر الامثال والاكفاء ثم الصلوة على نبي
بدا الله منه النبوة وختم به الانبياء محمد ملا نبي مده ارجاء الارض وآفاق السماء
وآله العرفاء وصحبه النجباء وبعد يقول الفقير الحقير الشهير بصدر الحسيني الشيرازي
شرح الله صدره ورفع قدره قد كنت كتبت اولا على الشرح الجديد للتجريد ما سنح لي
في اثناء المطالعة واوان المباحثة والمناظرة ثم لاح لما انه وقع لبعض اجلة الناس
فيه اشتباه والتباس لحرف الكلم عن مواضعه فصده عنه يفوت وينسج عليه امورا
واهية كبيوت العنكبوت وان بعضا من ضعفاء الطلبة عن صوب الاستقامة يحول
فينظر الى من يقول لجلالة شانه ولا ينظر الى ما يقول فما لا يصلح للتعويل يعتمد عليه
وما ينبغي ان يرغب عنه يرغب اليه ويلقى ما كتب بعض عظماء فضلاء الطلاب على
هذا الكتاب ولم يتميز القشر عن اللباب ولا السراب عن الشراب فجهدا الى ذلك ان اكتب
ثانيا حاشية محققة لما في الشرح وحواشيه بما لا مزيد عليه منبهة على ما عليهما بالاشارة
اليه كاشفا عن معضلات اعيت الفضلاء مبينة لعويصات تحير فيه العلماء
فمنها ما اخذته عن كتب القوم سيما كتاب الشفاء ولسبب ذلك الى ما خذه
الا قليلا ومنها ما حللت عنه كتب القوم ولا تجد في كلام غيري اليه سبيلا و
التمس منك ان لا تبادر على انكاره ابكاره قبل التأمل والاستكشاف
عن احواله بل عليك ان تبذل الجهد والاستكشاف ثم عليك الانكار او
الاعتراف فان العاقل لا يحيد عن المشهور ما يجد عنه محيصا وكان الانسان
على انكار ما جهله حريصا واوردت فيه نبذا من تدقيقات الولد الاعز الازل
كاسمه منصور اجعل سعيه مشكورا سيما في مقصد الجواهر فان له فيها ما يجلوا
النواظر ويزيل صداء الخواطر اتمام كلام ايضا في صدر شرحه عند
شرح صدره والتدقيقات التي نسبها الى ما اشار اليها في مواضعها والتفا
ابدا ثم اميز بين كلامي وكلامه وهو دليل على علو قدره ونحن ايضا لا نفرح
بها اتباعا له وما نقل عن امور اخر كتبنا قدما والآن نسكت عن نسبتها الينا الا قليلا

اثرنا في طي كلامنا هذا الى شيء مما سنح لنا غير ما قدمنا فيما مضى وربما اقتصر في عنوان
كلام الاستاد بقوله كتب واعبر عن كلام صاحب الحواشي بقيل تعبيرا عن جاهل
بمجهول واما هذا المولى النبيل والمدل الجليل نقد جلاله وحرس عما لم اصبح
بالتقبيح والتشنيع والتعريض والتشنيع فقال لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم اعذنا من الشيطان الرجيم واقول هذا مما اخذه مني مع تغيير يسير فاني
افتتحت ما كتبت في رد العورآت التي سماها بالزورآت بقولي اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولعل موقع الاصلاح الموجود
منه احسن واولى كما ترى حيث اتفقت كلمة الكل على ان مظهر اسم الجلال انما
هو الشيطان المعلوم العلم في الضلال والاضلال ثم قال اهدنا الصراط
المستقيم وجنبنا عن الباطل الذميم اقول هداك الله وان وقع فيك شيء من
الجدال فمن نفسك ومن الشيطان واستجاب دعائك حيث جنبك عما كتبت علمه
كلما كتبت من الحواشي في سالف الزمان ثم لما سمع ان احسن الشعر اكذبه وان
اعتبار الاكاذيب الشعرية في الخطب والمنشآت مما يعد من المحسنات بنى كلامه
على الكذب فقال انا كتبنا في سالف الزمان حواشي على الشرح الجديد للتجريد
فلما وقع الى اهل البلد تعرض بعض فضلاء الاشراف في هذه الاطراف لايراد
الشبهات والمناقضات المشتملة على المناكات فتوجهنا الى دفعها ورفعها وعلقنا
عليها رسايل سميناها بتجريدات الغواشي وتسديدات الحواشي وهي شايعة بين
الطلاب موجودة بين يدي الاصحاب وتداول الكلام فيها منا الى ... مرارا
متعددة واقول ليس الامر على ما خيله وصوره بل هذا الفاضل العالم العلم
العلامة كتب اولا على الشرح الجديد للتجريد حاشية وهذا المورد على ما بابه اورد
بارده واعتراضات فاسدة غير وارده سماها بتجريدات الغواشي تسمية لها
باسم ضدها او لاستلزامها ما ذكره لا على ما خيله ثم العلامة اجاب عنها فدار
الكلام بينهما مرارا شتى كما لا يخفى على الناظر فيهما سيما التي ذكر انه اتى بعضها
ولما كان لا يفهم ما اورده عليه ولا يرجع عما صار اليه ابا لانه الح من الخنفساء
واحمق من نعجة الحماره ابا لانه روج كساده لديه واضفى فساده عليه حب
الظهور بصورة الاخذ المشكك والانخراط في سلك المواخذ المستد... اعادها
مرة اخرى وكتب العلامة جوابها وهكذا تداول الرسايل بينهما ولم يدر ... كلامه
جوابها ثم انه كتب حاشية اخرى على الشرح غير ما مضى والعلامة ما تعرض لها الا انه
... لتقليد منها فمن العجب العجاب الذي يبهر الالباب انه ... وعلو
كعبه ومكانه كتب حاشية وسماها باسم ودرسها مرارا ولم يعرف سداده على اي كتاب كتبه

كلام الدواني

كلام الدواني

ثم قال ثم بعد مدة وقع لي مرض فعاقني عن الاشتغال بشيء من الاشغال فضلا عن
القيل والقال فاستانف تلك الكلمات واعاد تلك الشبهات وبعد ما وقع الكلام
فيه مرارا اعاد اول كلامه اصرارا ظنا منه انه لا ينازعه بعد ذلك احد واشاعها بين
شرذمة من الطلبة جمعها بالمواعيد العرقوبية بالنقود اليعقوبية فضيعوا
قراطيسهم وسودوا اكراريسهم وليته اتى بشيء جديد ليكون مانعا عن شناعة التكرار
وكراهة المعاد فجدا في ذلك ان التعرض لبيان ما فيه واقول لعل هذا من الاكاذيب
التي تعمدها وقوله ظنا منه ظن منه من بعض الظن او علم له من جنس العلم بالمغيبات
ولا يعلم انه لا يعلم الغايب من لا يعرف الحاضر وهذه العلامة يعلم انه ينازعه ابدا وان
مظهر اسم الجلال كيف يتعطل عما يقتضيه من الضلال والاضلال واني يحكم عاقل
بانقطاع معارضة استمر من زمن آدم وشيطان الى هذا الاوان وفي قوله بالنقود
اليعقوبية ما يخالف عادته الشريفة وشيمته الكريمة الجارية على ايراد العبارات
معرات عن المعاني حيث اتى بكلام فيه ايهام شكر الله سعيه لكن لا يروج مثله
في زماننا هذا وانما كان قديما وان لم يكن الاستاذ لا يخفى على اهل النهى ان
هذا على تقدير صدقه خلق كريم خليق بالكرام غير بعيد عمن له رتبة التربية
والشفقة من الآباء العظام فان من اعتنائها الآباء العظام في زمن اعتنائها
من الآباء والمعلمين تربية الطالبين وتكميل الناقصين ربما يعطيهم ويلاطفهم
بما يحرصهم ويعدهم ويجدهم اما سمعت وعلمت ما قيل بالفارسية ازلى تعليم كتاب عزيز
طفل فريبند بجوز و مويز واما الذي اخذته وسلكته حيث جمعت جماعة من الجهلة
عليك تحوطها بالسعي والسعاية وتوعيدها بالجر والجرم والجناية فهو شنيعة تشنيع
كانها من رذايل اللئام الاخفاء الذين في قلوبهم الحقد والعداوة والبغضاء ثم
تفريع قوله فجدا في على ما سبقه عجب بل منه ليس بعجب اذ لا يخفى على احد من الاذكياء
ان الاسولة التي اجاب عنها مرارا شتى حالة المرض لا تصير باعثا على تحرير جوابها
مرة اخرى فالاشتغال به على زعمه ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل ولا يرتكبه
الا سفيه جاهل ويرد عليه كل ما اورده على العالم الفاضل واما الذي ذكره من تضييع
القراطيس وتسويد الكراريس فلعله صواب ليس فيه ارتياب فان جل هذه
الكلمات بل كلها ايرادات هذا المورد وردها والتضييع بنفس ... مرجرا
اما بالاول فلما لا يخفى بوجوه شتى واما بالثاني اولا فلان ظهور ما يغني عن
ايرادها وثانيا فلانه بجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه الا قرار بكلامه كما لا يحصى
لمرامه فبعد الاشتغال بايرادها وردها تضييعات لا يخفى ثم ان هذا الذي
تعرفه اعني مظهر اسم الجلال قدوة اهل الجدال كما كرر في كلام السيد الاستاد

بفكره وطال تدبره وعسر عليه حله وصعب فهمه لكونه مما لم تقرع سمعه ولم يلايم علمه
اوقع في القلق والاضطراب وظن انه وجد ثمرة الغراب فطفق بصورة ارتيابه و
الابراد وادراك الاستدراك وان لم يكن هناك لفوق لدى العامة وتحصيلا
للاغراض الكاسدة الدنيوية من الامور العاطلة التي هي ملابس العار والاعراض
الفاسدة الدنية من المناصب الباطلة التي هي مناصب النار رفايل لما نسجت ايدي ذاته
ونقصت انامل اضاعته رايت المسلوك بها في مسلك المواخذة المسبوك لها في قالب
المعارضة عجبا من عجب كلمات يلوح المناقشة على صفحاتها وتفوح حب الرياسة
من حركاتها وسكناتها واعليها قصد الاهانة الى ان من تصدى لمعارضة الليث المقدام
يكون من طبقته او في درجته او دون او فوق درجته هيهات هيهات ما كل سبيل
سهل مسلكه ولا كل ما يتمنى المريد يدركه   حسدوا الفتى اذ لم ينالوا سعيه
فالقوم اعداء له وخصوم   ثم الذي لا ينبغي ان يعلم ان الرجل انما ينبغي ان يعلم مرتبته
من جيدة لا من رديه ولا سيما ان كان له محمل من الصحة وان كان فيه غموض ودقة
او تاويل يخرجه في الماب الى جهة الصواب وان المواخذة لاهل العلم وان كان
يسيرة مشهورة ووتيرة غير منكورة لكنه بعناية الاصول منوط وبقبول المحل
مشروط واذا كان الكمال اعز من ان يظفر به طالبه فكفى المرء فخرا ان يعد معايبه
من ذا الذي لا يعثر قلمه ولا تزل قدمه الا ان هذا المورد بالغ في الرد انتهاء المقال
وجاوز في الشغب حد الاعتدال فاخذ التشنيعات الركيكة في كل كلام والالفاظ
القبيحة في كل مطلب ومرام حتى الهاه حب التسنع والانشاء عن درك المطلب
وفهم المعنى وليست الشبهة في هذا الا ما حكى الله تع عن كفار العرب حيث قال واذ
لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وسحر مبين ولا غرو منه ولا عجب وكانه
في مثله ورد ما قيل بالفارسية   اين نكته بافقيه چه گويم كه بره نيست بوجهلا
زمشرب عذب محمدي   هذا ولقد حان لنا ان نعصف في المقصد مستمدا من ولي
الفيض والجود فاقول انما المهم لما نعطي بان النعم الوافرة والسعادة
العاجلة والاجلة فايضة علينا من الله تع بواسطة نبيه النبيه العظيم واماه
القدم الكريم حمد الله تع وصلى عليهما ووصف كلا من هولاء بما اشعر هذا
ودل على ساير صفاتهم العليا فقال اما بعد حمد واجب الوجود وعلى
نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه فان وجوب الوجود
كما يدل على ساير صفاته تع على ما قيل كذلك سيادة الانبياء واكرمية
الاحباء يدل على اتصافهما بالكمالات اللائقة العالية على كمالات الكل كما لا يخفى
ثم انه يحتمل ان يكون المراد بالاكرم واحد بعينه مطلقا او معينا متعينا

92

في كل زمان وهو الامام ويحتمل ان يكون المراد متعددا والاكرم اما من الكرم
او الكرامة والاحباء جمع الحبيب اما بمعنى المحب كما نقله ابن الجني عن قوم او المحبوب
على ما هو المشهور عند الجمهور ومرجع ضميره اما واجب الوجود واما سيد انبيائه
فهذه وجوه لكل وجه بل وجوه في كل وجوه من الكلام والسيد ذكر وجها ولعله لاحظ
شيئا وان لم يكن الايثا فقال لم يرد به معينا بل ما يتناول متعددا اعني من اتصف
من محبوبيه بزيادة كرم في الجملة فاورد الشارح عليه ان افعل التفضيل اذا اضيف
فله معنيان الاول وهو الشايع الكثير ان تقصد به الزيادة على جميع من عداه ممن
اضيف اليه والثاني ان تقصد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا لا جميع من عداه
ممن اضيف اليه وحده وهو بالمعنى الاول يجوز ان تقصد بالمفرد منه المتعدد دون معنى
الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط وصاحب الحواشي لرد هذا
الايراد اورد كلمات منتشرة كثيرة حاصلها بعد التوضيح والتنقيح ان المراد بالزيادة في الجملة
المعتبرة في مفهوم الصيغة وهو معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة انما هو الزيادة
بوجه ما اي الزيادة في فرد من افراد الكرم حتى لو اتصف زيد بزيادة فرد من الكرم كالشجاعة
وعمرو بآخر كالفقه مثلا صح ان يقال لكل منهما اكرم من صاحبه وح يدخل كثير من الآل والاصحاب
في الاكرم اذ لكل منهم زيادة فرد من افراد الكرم فيصح اطلاق الاكرم على كل منهم اذ كل منهم اكرم
من الباقي بوجه هذا خلاصة كلامه ومحصل مرامه وفيه ما فيه من القدح والمنع والبعد عن الانصاف
عن السداد بوجوه منها وجوه اشار اليها صاحب الحواشي حيث افاد ما حاصله ان المعتبر
في افعل الزيادة في مدلول الفعل لا في فرد ولو سلم ان المراد منه الفرد فمقصوده لا يتم
ايضا واطلاق الاكرم على كل من زيد وعمرو مقيسا الى صاحبه على ما اعترف به في المثال المضروب
مما يخالف العقل والنقل والعرف واللغة هذا حاصل مقالتهما ثم صاحب الحواشي بعد
ارتحال الاستاد قدس سره ايد زعمه بامرين احدهما ما نقله عن السعيدي حيث قال قال
السعيدي في شرح الكافية ان قيل وجوب الزيادة على المفضل عليه مشكل بقوله تع وما نريهم
من آية الا هي اكبر من اختها اذ لا يستقيم ان يقال الزيدان كل واحد منهما افضل من الآخر
لما يؤدي اليه من اثبات الزيادة ونفيها في كل واحد منهما فقوله تع اكبر من اختها مشكل
لانه يلزم ان يكون كل واحد منها اكبر من الآخر وذلك يؤدي الى ان يكون اكبر وليس باكبر
قلت اجاب المفسرون واهل القرآن بوجوه احدها ان يكون المراد الا هي اكبر مما تقدم
فيكون المراد بقوله من اختها المتقدمة عليها والثاني ان يكون المراد اكبر من اختها
من وجه الثالث ان يكون المراد اكبر من اختها عند المبصر لان كل واحدة الى منزلتها
ليس للتغاليب انتهى كلام ابن الحاجب ثم قال صاحب الحواشي فعلم ان ما ذكرناه هو الحق
لا ينكره الا جاهل او متجاهل فان الشيخ ابن الحاجب امام هذا الفن هذا هو الامر الاول

الذين ايدهما صاحب الغواشي زعمه بهما وثانيهما ابيات فارسية مشهورة كقول الشاعر
اى دمانت زلب ولب زدندان بترين تو   خنده بترين وسخن كفتن ازان بترين تو
وكقول آخر كفتيم جوابى نكم ازگفته سعدى   بل كين دو غزل خوبتر از يكدكرافتاد
اقول ليس شيء منهما بشيء اما الاول فلان لكلام السعيدى توجيها لا يجرى فى كلام
هذا القائل بل فيما نقل دلالة على خلاف مراده ولو سلم ان مقصوده مقصود هذا
القائل كان الايراد واردا عليه ايضا ولكون هذا الجواب ضعيفا متكلفا لم يعتمد
عليه هو نفسه ولم يلتفت اليه جهابذة التفسير والعربية قال الامام اكبر من اختها
اى من اختها المربية قبلها وحاصله ان كل لاحق اكبر من سابقه والوهم لا يذهب الى الكبرية
كل من صاحبه وقال الزمخشرى فى تفسير الكشاف فان قلت هو كلام متناقض لان معناه
ما من اية من التسع الا وهى اكبر من كل واحدة منها فيكون كل واحدة منها فاضلة
ومفضولة فى حالة واحدة قلت الغرض من هذا الكلام انهن موصوفات بالكبر لا يكدن
يتفاوتن فيه وكذلك العادة فى الاشياء التى تتلاقى فى الفضل وتتفاوت منازلها فيه
التفاوت اليسير ان تختلف آراء الناس فى تفضيلها فيفضل بعضهم هذا وبعضهم ذاك
فعلى ذلك بنى الناس كلامهم فقالوا رايت رجالا بعضهم افضل من بعض وربما اختلف آراء
الرجل الواحد فيها فتارة تفضل هذا وتارة تفضل ذاك ومنه بيت الحماسة من تلق منهم
تقل لاقيت سيدهم   مثل النجوم التى يسرى بها السارى ولقد فاضلت الانمارية بين الكملة من
بنيها ثم لما ابصرت مراتبهم متدانية قليلة التفاوت قالت ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم
افضل هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها واما الثانى فلان الغرض من الابيات
ليس حقيقة ترجيح كل على آخر بل مثل ما فصل فى الكشاف فعلى ما مر ايضا يفهم من الجواب الثالث
المنقول عن السعيدى وجه آخر من الجواب عن امثال هذه الابيات وفى بعض الاشعار
الواردة على هذا المنوال اشعار بهذا كقول من قال فى هجو قسد صاحب الغواشى
ليس كه منكو بنداين پى دولتان را مركه ديد   كل واحد را تقو دميكند كوانكبا است
هذا ثم انه يفهم من تفسير الكشاف وجه وجيه فى توجيه كون المراد من الاكرم جعلا فى جعل
هذا توجيها لكلام السيد تكلف لا يخفى وتمحلات صاحب الغواشى بعيدة جدا ثم انى اقول
لعل اراد الشارح على السيد غير وارد فان كلامه صريح فى ان المراد من الاكرم ههنا المعنى
الاول وقد قصد بالمزد منه المتعدد اعنى من اتصف بشىء من الكرم وزيادته وان كان
قليلا لا لمشمل كثيرا وتوضيح ذلك ان الكرم لغة هو الجود والعطاء الدائم وهو الكرم
مطلق ويطلق على جميع انواع الخير والشرف والفضيلة وعلى ملكة سهولة الانفاق فالمال
الكثير امر نفعه عام فالمراد من الكرم فى الجملة هو المعنى الثانى لا الاول الذى صرح
اهل اللغة سيما صاحب النهاية بانه الكرم مطلقا فقوله فى الجملة قيد للكرم احترازا عن الكرم

المطلق فان المتبادر من المطلق هو المطلق الذى اطلق عليه اهل اللغة فصرح بانه غير المطلق
وليس قيد الزيادة على ما اوهمه المورد على انه يمكن جعله قيد الزيادة ايضا وتوجيه توجيها
لا يتوجه عليه ما اورده اصلا ثم اقول لا يذهب عليك ان الوجه الذى ذكر فى الكشاف والوجوه
الموجهة من توجيهات صاحب الامالى لا يصلح شىء منها توجيها لكلام صاحب الغواشى بوجه
فان قوله بوجه ما آبى عن هذا وكذا لا يصلح توجيها لكلام السيد لقوله فى الجملة وكذا الكلام
فى المتن لانه مخالف لا عتقاده وهذا الكلام اجمالى مشتمل على خلاصة كلامهما مع زوايد من الفوائد
كاف للناظر ومن لم يكتف بهذا واراد زيادة البسط والاستقصاء فتكرير المقال وتكثير
القيل والقال فلينظر فى كلام صاحب الغواشى حيث قال فى جواب ايراد الشارح ان مراده
اى مراد السيد بالزيادة فى الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا للمعنيين
الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جار فى المعنيين وفى صيغ التفضيل وان لم تستعمل
بالاضافة كما اذا استعمل بمن او باللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه
ينبغى ان لا يتحقق فى احد او ينحصر فى فرد وكيف يتوهم من له مسكة ان يقال معنى
افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة
هذا ما اورده صاحب الغواشى ثانيا وزعم انه يندفع به الايراد الذى اورده صاحب
الحواشى عليه اولا فقال بعد قوله معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط
ما اورده اى صاحب الحواشى عليه من ان قوله اى قول صاحب الغواشى وذلك ليس
معنى ثالثا غير مسلم اذ فى كلا المعنيين تعتبر الزيادة فى مدلول الفعل واذا اريد
الزيادة بوجه ما يدخل فيه من لا يكون زائدا فى مدلول الفعل اذا كان زائدا فى قسم منه
فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك اى ذلك السقوط لما عرفت من ان ذلك معنى الصيغ
باى طريق استعمل فلو كان معنى آخر كان معنى رابعا للصيغ لا معنى ثالثا للاضافة وعبارة
الشارح صريحة فى انه معنى ثالث لمعنى الاضافة حيث قال افعل التفضيل اذا اضيف
ولو كان المراد ما ذكره لم يكن لهذا الكلام وجه كما لا يخفى على من له ادنى فطنة هذا مع
ان صورة الايراد حيث قابل المنع بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامى
فى قوة المنع كما لا يخفى وفى كلام الاستاد العلامة ما ينادى على ما وجهته به حيث قال
من اتصف من محبوبيه بزيادة كرم فى الجملة ولم يذكر المفضل عليه فظاهر العبارة
مشعر بان ذلك تعميم فى وجوه زيادة الكرم لا تعميم فى المفضل عليه وانما لم يتعرض
لذكر المفضل عليه المستلزم لتعيين احد معنيى الاضافة لعدم تعلق غرض به
فان ما ذكره من تناول المتعدد صحيح على كلا المعنيين اما على المعنى الاول فظاهر
لعدم وجوب المطابقة واما على الثانى فبان يقدر الموصوف مفردا هو اسم الجمع
كالقوم والرهط او مفردا مستغرقا وقد حمله الشارح على تعميم المفضل عليه ولذلك

اورد عليه انه معنى ثالث وقال صاحب الحواشي فيه بحث اما في النقل فلانه غير
مطابق لما ذكره اولا واعترض المعترض عليه اذ كان عبارته هكذا مراده بالزيادة
في الجملة هو الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه فانه جار في المعنيين اذ
الزيادة بوجه ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا وغرضه من ذلك انه لو اعتبر
الزيادة من جميع الوجوه فمعنى ان لا يتحقق في احد او يتحقق في فرد ولما كان ورود
ما اورده المعترض عليه ظاهرا جليا ولم يقدر على دفعه غير ما ذكره اولا وزاد
على قوله معنى ثالث قوله للمعنيين الحاصلين من الاضافة وحسب انه يندفع
الايراد بتلك الزيادة وليس كذلك كما ستعرفه واما في المنقول فلانه لما علم
من اللغة ان لاسم التفضيل المضاف معنيين وحمله الاستاد العلامه مهنا على معنى
آخر اورد الشارح عليه ان هذا معنى ثالث للمضاف ولم يرد في اللغة لان افعل
التفضيل اذا اضيف فله معنيان ومن البين ان هذا الايراد لا يتوقف
على ان يكون المعنى الثالث الذي ذكره الشارح ناشيا عن الاضافة حتى يحمل كلامه
على انه ليس معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة لضرورة ورود هذا
الايراد سواء نشأ المعنى الثالث من الاضافة او من غيرها فقوله عبارة الشارح
صريحة في انه معنى ثالث للاضافة حيث قال افعل التفضيل اذا اضيف فله
معنيان ثم غيرهم اذ ضميره راجع الى افعل التفضيل المضاف فدل هذا الكلام
على ان لافعل التفضيل المضاف معنيين والشارح استدل به على ذلك فانه كلام مشهور
بين النحاة ولا يلزم ان يبين ان منشأ المعنيين ماذا اولا يلزم متى ان يكون
للمضاف معنيان ان يكون الاضافة منشأ لكل واحد منهما كيف والصيغة اذا استعملت
مع من تدل على الزيادة على من اضيف اليه ايضا فلا يكون منشأ هذا المعنى الاضافة
المقابلة لمن واللام التي فيه الكلام واذا عرفت ان غرض الشارح من هذا الكلام الاستدلال
بان للمضاف معنيين ظهر لك ان لا وجه لقوله ولو كان المراد ما توهم لم يكن لهذا
الكلام وجه وقوله فابطال المنع بالمنع ممنوع فان الاستاد العلامه قد ادعى ان المنعم
اراد باكرم احبابه من اتصف من محبوبيه بزيادة كرم في الجملة والشارح منع ذلك واستند
بان للمضاف معنيين وهذا المعنى لم يرد في اللغة فيكون كلام هذا القائل اثباتا
للمقدمة الممنوعة لا تقوية المنع ثم قال صاحب الحواشي ما ذكره المعترض من ان
معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط لانه كما ان العالم من ثبت
له العلم في الجملة فالاعلم من كان زايدا في العلم في الجملة سواء كان زايدا في مطلق
العلم او في فرد منه فان الزيادة في المشتق منه اعم من ان يكون على الوجه الاول
او على الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة وان النكرة انما تدل

على الفرد المنتشر وهما يدل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم منه كما تقول زيد اعلم من عمرو
في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزايد في مطلق العلم كان قولك
زيد اعلم من عمرو في الطب مستلزما لان لا يكون عمرو اعلم منه في شي من العلوم فلا يمكن
تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة وانكار صدق الاعلم المطلق مع صدق المقيد التزام
لصدق المقيد بدون المطلق وتاويله بزيد اطب من عمرو حمل على المجاز وصرف عن
الظاهر انا نجد التفرقة بين المفهومين وان كانا متلازمين ثم ان هذا التاويل لا يجري في جميع
الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو من غير تعيين تلك العلوم
بخصوصه وعمرو افضل منه في بعض آخر كذلك وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ
قوله ما ذكره المعترض ساقط غير مرضي وقياس اسم التفضيل على اسم الفاعل غير مستقيم
فانهم عرفوا اسم الفاعل بما اشتق من فعل لمن قام به هذا الفعل ويكفي في قيام
الفعل بالشي قيام فرد منه فكل ما قام به فرد منه يدخل في تعريف اسم الفاعل و
عرفوا اسم التفضيل بما اشتق من فعل لموصوف بالزيادة على غيره فيه والزايد
على غيره في قسم من مدلول الفعل لا يلزم ان يكون زايدا في مدلوله عليه لجواز ان يكون
زايدا عليه او ناقصا عنه او مساويا له فان كان زايدا عليه يدخل في تعريف اسم التفضيل
والا فلا والقياس ذلك على الادب غريب واغرب منه التمسك له بان مفاد الفعل
مفاد النكرة والنكرة انما يدل على الفرد المنتشر وذلك لانه ان اراد ان مفاد الفعل
مفاد النكرة المنون فذلك ع وكيف يقول من له ادنى خبرة بان معنى الفعل معنى
النكرة والتنوين معا مع انهم صرحوا بان الفرد لا يقصد من المصادر الا نادرا
فان معنى العلم هو الادراك لا فرد منه وان القعود هو الجلوس لا فرد منه وان
اراد ان مفاده مفاد النكرة الغير المنون ثم لكن لا نم ان مفادها الفرد المنتشر
فان مفادها الطبيعة والفرد يستفاد من التنوين كما حقق في موضعه وابعد واغرب
منهما التمسك له بمثل قولك زيد اعلم من عمرو في الطب اذ لا يشتبه على احد ان التفضيل
فيه في علم الطب لا في العلم العام الذي هو مدلول الفعل فيكون المعنى ان زيد
اطب من عمرو واذا التفضيل فيه في علم الطب ايضا والتفاوت بينهما في اللفظ لا
في المعنى وما توهم من ان التفضيل فيه في العلم العام ثم قيد ذلك العام بالطب خال
عن التحصيل كما لا يخفى على المحصل بل العلم العام قيد بالطب ولاحق صار مقيدا
ثم اعتبر التفضيل في المقيد الذي هو الطب فلا يكون تفضيل زيد على عمرو في علم
خاص منافيا لتفضيله عليه في علم آخر وانما يكون منافيا له لو كان التفضيل في كل
من الصورتين في العلم العام وليس فليس واذا لم يكن التفضيل في العلم العام لم يكن
قولك في الطب قيدا للتفضيل فيه فلم يكن الاعلم والاعلم في الطب مطلقا ومقيدا

كما توهمه هذا القايل ولم يذكر ان النسبة بينهما هي العموم من وجه والنسبة بين المطلق و
المقيد لامى له عموم مطلق واذا كان التفضيل في قولك زيد اعلم في الطب في علم الطب
لم يكن استعماله في معنى الاطب مجازا كما حسبه واغرب من هذه الامور توهم عدم جريان
ما سماه تاويلا في الصورة المذكورة فان الفرق بينها وبين زيد اعلم في الطب انما هو
في وضع انه لفظ مفرد لمعنى الاعلم في الطب هو الاطب ولم يوضع لمعنى الاعلم في بعض العلوم
لفظ مفرد ومن البين ان ذلك لا اثر له في الجريان المذكور ثم قال صاحب الحواشي
وما ذكره من قوله ولو سلم ان معناه الزايد في قسم من معنى الفعل وان لم يقل به احد
فاما ان اريد به القسم مطلقا اي مبهما باي تعيين كان فلا خفاء في ان الزايد فيه
لا بد ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناقص مع زيادة فلا يدخل فيه من يكون
زايدا في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكمه حكم ما ذكر وان اريد به
الزيادة في قسم معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه مشتملا على
فساد الصورة كما هو اصل كلامه وقوله لم يقل به احد من قبيل الشعر في اثناء الحكمة
على انه لو فرضت انه ليس موضوعا لهذا المعنى فيمكن ان يكون مستعملا فيه مجازا و
القرينة ان المقام مقام التعميم وعبارة الاستاد لا يدل على كونه موضوعا له بل يدل
على ان المراد ذلك مع ان الزيادة في قسم ما اعم من ان يكون على الوجه الذي ذكره من
كون الزايد موصوفا بما يكون للناقص مع زيادة او على ان يكون الزايد موصوفا
بالزيادة في قسم من الاقسام وان كان غيره زايدا عليه في قسم آخر كما مر في مثال الطب
والعلاقة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الاعم ومن العجب انه لم يتفطن
بذلك مع ظهوره وقال صاحب الحواشي الحواشي فيه بحث اذ لا تم اشتمال ما ذكره
المعترض على فساد الصورة لما عرفت من ان هذا القايل في صدد اثبات
المقدمة التي منعها الشارح والمعترض عليه يكون منصبه المنع كما ان في اصل الكلام
كذلك ثم استعماله الصيغة في المعنى الذي اخترعه مجازا انما يكون اذا كان
قرينة صارفة عن الحقيقة معينة لهذا المعنى وفقدانها في هذا المقام اجلى
من ان يخفى والتخصيص التعميم بمذهب المعترض اذ الظاهر انه لو اراد التعميم لصرح بالالا
والاصحاب كما فعله غيره فان التعميم لا يعين هذا المعنى الغير المتعارف
الذي اخترعه والعجب انه لم يتفطن بان الزايد اذا كان موصوفا بالزيادة
في قسم من الاقسام لكان له من هذا القسم ما للآخر منه وزيادة وكذا الآخر الزايد
عليه في قسم آخر فلا يكون ذلك قسما آخر مقابلا للقسمين المذكورين بل مرجعه
الى القسم الثاني ثم قال ثم اورد على ما ذكر من الغرض بان في ذلك اشعارا بانه
لو لم تقيد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس

كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا
ولا دلالة عليه اصلا ولست ادري من اين هذا الاشعار فان حاصل بيان الوهم
انه لو لم تقيد ~~ان المراد الزيادة~~ لربما توهم ان المراد الزيادة في الكرم من جميع
الوجوه وح لا يظهر صدقه على المتعدد بل ربما يوهم انحصاره في فرد او عدم تحققه
في احد فان لكل من الايمة رجحانا على الآخر من وجه فلا يظهر ما قصده من تعميم
الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا مدخل لما استشعره المعترض في ذلك اصلا وفيه
بحث اذ لو لم يذهب هذا القايل على ان للكلام على تقدير عدم تقييده بقوله
العلاقة في الجملة اشعارا بالزيادة من جميع الوجوه لما استقام قوله وغرضه من
ذلك اي من التقييد المذكور انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه كذا اذ لو
لم يدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه ولم يكن فيه اشعار بها من اين يذهب
الوهم اليها ثم قال صاحب الحواشي اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة
على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبينوا ذلك بوجوه مذكورة
في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق
الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا عليه السلام افضل وبينوا ذلك عالم
من الدلايل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا
ان يطلق الافضل على غيره منهم واستمر هذا الخلاف والمنع بينهما وفي كل من الفريقين
علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القايل
لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يتمش هذا الخلاف والبناء
والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات
الكثيرة وبقي الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطايفتين قريبا من تسعماية سنة
وايضا لو كان معناه ذلك فاذا قال السايل اي ابنيك اعلم من الآخر لصح
ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فتعين
ان معناه ليس على ما ظنه واصراره على ذلك ادل دليل على انه وقال صاحب الحواشي
الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة هو الزيادة في مدلول الفعل كما اعترف به
ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر كما مر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه فقد تحقق
الزيادة في مدلول الفعل والتباس ذلك على الاديب الاريب غريب والغرابة
اشد لانه بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلي فانهم انما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشايع في كتب العقايد لا في الافضلية
بالمعنى الذي توهم اذ لا ينكر احد من اهل السنة على رجحان علي في كثير من الفضايل
على غيره كما لا يخفى فتقييد الافضلية بالحيثية المذكورة يدل على ما ذكرنا كما هو

انه لو منوعليه على ان كون معنى الصيغة الزيادة بوجه ما لا ينافي ان يطلق على ما يكون
الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره اذ الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون بوجه
دون وجه او من جميع الوجوه فلو فرضنا ان احدا منهم في الرجحان في اصل الفضيلة
على الوجه الذي حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى
الصيغة اعم ويكون احدا منهم في ذلك القسم من المعنى والعجب من ولده كيف يدعي اطباق
اهل السنة وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمهور الانام على ان جميع الفضائل التي
لعلي حاصلة لابي بكر مع زيادة فان في ذلك مع كونه افتراء على هولاء الاعلام ازراء
لجلالة قدر علي كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم اذا سال سائل اي ولديك اعلم
يمكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الاخر من وجه ولا ينكر ذلك عارف باللسان
وانما لم يكن الجواب بكليهما مانوسا لانه يوهم ان المراد ترجيحهما على ثالث و
اصراره على الانكار متشبثا بمثل هذه الاعذار من غلوه في تلبيسه واما قوله و
اصراره على ذلك فالشيخ محكي عن نحيه وقال صاحب الحواشي فيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ان مدلول الفعل هو الفرد المنتشر ضرورة ان معنى العلم هو الادراك لا فرد
منه ومعنى المقصود هو الجلوس لا فرد منه بل صرحوا بان الفرد لا يتقيد من المصادر
الا نادرا او مثل الانثى وعدم التمريض النكرة الملحق بها التنوين والنكرة الغير
الملحق بها ذلك كما اشرنا اليه انفا ولقد اصاب المحرر في تزييل هذه الدعوى
بقوله والتماس ذلك الاديب الاريب غريب واما ثانيا فلانه على تقدير
ان يكون معنى الفعل هو الفرد المنتشر فاحد الشخصين انما يكون زائدا
على الاخر في الفرد المنتشر اذا كان له من افراد الفعل ما يكون للاخر
مع ان كان يكون للاخر مع زيادة ولا يمكن ان يكون كل واحد منهما زائدا
على الاخر فيه كما حسبه هذا القائل لان زيادة احدهما على الاخر في الفرد المنتشر
مستلزم لنقصان الاخر عنه فيه فلا يكون الاخر زائدا عليه فيه نعم يمكن زيادة
احدهما في فرد معين هو علم مخصوص على الاخر وزيادة الاخر عليه في فرد معين
اخر هو علم اخر واين هذا من ذاك والتماس ذلك على الاديب غريب
واما ثالثا فلانا لا نسلم ان خلاف الطائفتين في الافضلية من حيث الثواب
اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي عم بل ينبغي ح
ان يمنعوا اطلاق الافضل من حيث الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهم
يمنعان اطلاق الافضل وفي مقام الاستدلال على الافضلية بما لا يكون
موجبا للثواب كالشجاعة والتقرب من الرسول صلعم لكنهم يستدلون به
فالخلاف في الافضلية مطلق غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا عم

96

اعلم واشجع واقرب من الرسول صلعم اجاب اهل السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا
وهو فضيلة تفوق سائر الفضائل فالافضل بمعناه والزيادة في الثواب فضيلة
لا ان له معنيين كما حسبه سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون
كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم
من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما سقي الكوثر وللاخر الطبقة العليا من
الجنة صح ان يقال كل منهما افضل من الاخر فلماذا منعوا اطلاق الافضل بهذا
المعنى ولما منعوا اطلاق الصيغة على ان كلا منهم في معناها لا في قسم من معناها
كما توهم اذ الخلاف فيه يقتضي منع اطلاق هذا القسم لا منع اطلاق الصيغة كما لا يخفى
واما ما نسبه الى ولده علي من الايراد فمنشاه سوء فهم المراد فان معنى قول اهل التفضيل
لا يصير معنى الفعل زائدا على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للاخر
وزيادة ان يكون له ما يكون موازيا لما للاخر سواء كان من جنس ما للاخر او يكون
من جنس اخر حتى لو كان لاحدهما مائة فضيلة ويكون للاخر فضيلة واحدة موازية
لها يكونان متساويين في الفضيلة وقوله يمكن الجواب بان كلا منهما اعلم من الاخر
من وجه نفي اعلمية احدهما عن الاخر كما في قولك ليس احدهما اعلم من الاخر لا اثبات
اعلمية كل منهما من الاخر كما حسبه لان الاعلمية من وجه لا تستلزم الاعلمية كما مر
ولو قال السائل اي ولديك اعلم من الاخر لا يستقيم الجواب بكليهما مع اشتهار
التوهم المذكور كما لا يخفى ثم قال صاحب الحواشي ثم قيد واما قوله ومما يدل
على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص ان اراد بالتقييد بقسم خاص ان يكون
التفضيل بحسب هذا القسم فذلك يقتضي ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب
حيث يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم مطلق ولا عبرة بما يوهمه العبارة
اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم المطلق
لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو وعمرو اعلم منه ولا نسلم ان الاعلم في الطب بهذا
المعنى مطلق مقيد ضرورة انه ح بمعنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم
العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم ما
لعمرو وطب زائد على ما له فيصدق ح انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم في الطب
فلا يلزم صدق المقيد بدون المطلق ثم قال اقول الظ ان المراد هو الشق
الاول اذ لا يصدق في الشق الثاني انه اعلم في الطب بل العبارة اللائقة ان
يقال هو اعلم منه بسبب الطب او للطب او نحو ذلك لا في الطب اذ الطب على
هذا التقدير ليس مشتركا بينهما والرجحان في امر يقتضي تركه الراجح والمرجوح
في ذلك الامر اللهم الا على اشتقاق مجازي نادر مثل قولهم زيد اعقل من الحمار

من التفضيل في العلم العام ح

كما نقله الرضي والكلام في المعنى الحقيقي كما لا يخفى على العاقل ولا يقتضي ان يكون
الاعلم في الطب بمعنى الاطب كيف والتفاوت بينهما في المعنى بين لا ينكره الا
من ينكر التفاوت بين الانسان والحيوان الناطق بحسب المعنى ولا عبرة بقوله وان
لم يوهم العبارة اذ منه المعنى هو صريح العبارة لا ما يوهم العبارة في حمله على
الاطب حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلق والاعلم
في الطب مقيد امع انه نازع في ان معنى الصيغة ماذا وليس المنع وظيفته مكابرة
بعد غصب المنصب الذي هو عادته المستمرة والمطردة فانه لضعف كلامه يتحصن
بالمنع وان لم يكن منصبه ذلك ثم على التقدير الثاني لا يصدق ان زيدا
اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة اذ المفروض في هذا الشق
ان لزيد من العلم ما لعمرو ويزيد عليه بالطب فلا يقال في طرف عمرو مثل
ذلك اذ الطب من جملة ما لزيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه بالفلاحة وليس
حمل كلامه على ان يكون لزيد من العلم مثل ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى يلزم ان يكون
كل منهما متصفا بالعلوم التي للآخر بل يكفي ان يكون جميع علومه وان كان نوعا
آخر زائدا على جميع علوم الآخر فلذلك لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ
يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد من جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد
من جميع علوم زيد وهو ظاهر ان هذا الشق غير محتمل الصورة المذكورة و
قال صاحب الحواشي فيه بحث اما اولا فلان قوله لا يصدق في الشق الثاني
انه اعلم في الطب غير مسلم اذ الشق الثاني لا ينافي ان يكون الطب وعلوم
اخر مشتركا بينهما ومع ذلك يكون طب زيد زائدا على طب عمرو وسائر علومهما
متساوية فلم يصح قوله اذ الطب على هذا التقدير ليس منافيا للاشتراك
كما عرفت واما ثانيا فلانه لما اختار الشق الاول وهو ان يكون التفضيل
بحسب قسم خاص هو الطب مثلا لم يدل الكلام على التفضيل في العلم العام
فلم يكن هناك تفضيل في العلم المطلق حتى قيد بعده وتوهم انه مطلق مقيد
كتوهم ان الحكم في قولك جاءني القوم الا زيدا مطلق مقيد بان حكم المجي
القوم ثم قيد وخصص بما عدا زيد وليس كذلك لما حقق في موضعه من
ان الاستثناء قرينة على ان نسبة المجي ليس لكل القوم لا انه انما حكم
ثم حكم بخروج زيد وكذلك في الطب قرينة على ان التفضيل ليس متعلقا
بمطلق العلم لانه تعلق بالمطلق ثم قيد بالطب وليس وزانه وزان
الانسان والحيوان الناطق فان للانسان معنى لغويا مشهورا يعني الجمهور
يصح ان يعلم بدون الحيوان الناطق وقد نقله المنطقيون الى الحيوان الناطق

البديهي مشترك بين الواجب والممكن مع انه في الممكن عارض للماهية عندهم دون
الواجب واما تفسير العالم بما قام به العلم فينبغي انه ماخوذ من كلام النحاة
ولا تعويل عليه فاذن يكون للفظ العالم معنى واحد مشترك بلا ريبة وعلى
تقدير ان يكون له معنيان فالمعنى الثاني الذي ذكره مشترك قطعا فيلزم
ان يكون من الامور العامة واما ما حسب من ان الامور العامة مخصوصة
من وجه والغرض العلمي متعلق بالبحث عنها من حيث العموم في باب الامور العامة
ومن حيث الخصوص في باب الامور التي هي مشتركة نص عليه قبيل ما نقلناه فغير سديد
اما اولا فلان الامر العام لا يكون مخصوصا وذلك ظ واما ثانيا فلان الامر
العام اذا صار موضوعا لباب فكل ما هو عرض ذاتي له فهو حقيق بان يذكر
في الباب المذكور سواء كان عاما او خاصا اقول المراد بالامر العام
المعرف اما المبادي او المشتقات وعلى كل تقدير الشمول المعتبر في المعرف اما
بطريق الصدق او العروض والاشكال على كل تقدير ظاهر اما على الاول
والرابع فمما لا يخفى على احد من الاذكياء واما على الثاني والثالث فلاشكال
في العلم والقدرة والحيوة والوجود والماهية والعلية ظ اما على الثاني على
قول القائلين بالزيادة فمما لا يخفى واما على قول النافين فلانه كما لا عروض
للعلم والقدرة على مذهب نفاة الصفات كذلك لا عروض للوجود والماهية
والعلية اللهم الا بتكلف وتمحل ربما يجري مثله في بعض مواد النقض واما على الثالث
فلان العالم والحي والمريد والقدير بل المقتدر والمتكلم والمعتقد والمتكلم شامل
لاكثر من واحد وعلى الاول يرد الاشكال من وجه آخر هو ان العلم مثلا ربما يكون
جوهرا وعرضا بل واجبا واقول ايضا على الثالث يرد النقض بالمضاف
المشهوري وعلى الثاني بالاضافة ولا يتمشى شيء من الاجوبة التي مر ذكرها بل
الصواب في معنى الامر العام ما قررته في غير هذا المقام فالبحث عن العدم
لكونه في مقابلة الوجود اعلم ان صاحب الحواشي قرر ان المراد من العدم في قوله
فالبحث عن العدم الخ هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق وزعم صاحب
الغواشي ان المراد منه مطلق العدم وهو مما يصير حالا لبعض اقسام الموجود
فلا حاجة الى معذرة واقول لعل راي صاحب الحواشي اظهر اذ الظاهر
العدم هنا هو العدم المذكور في عنوان الفصل وهو العدم المطلق
لما اشعر عليه قوله وتحديد بما على ما لا يخفى ثم الاظهر انه وقع التوصيف
الى كلي نحوي العدم وان جعل المعلوم وما يا وقد موضوع الفن

لم يحتج الى معذرة فى ذكر شئ منها وان جعل الموجود اوما يساوقه موضوعا احتاج
كلاهما الى معذرة وعلى كل حال جعل العدم من الاحوال المشتركة يحتاج الى المعذرة
فان مطلق العدم كالعدم المطلق لايكون حالا للموجود على مالا يخفى من يعرف الحال
فى امثال هذا المقام ومما ينبغى ان يتنبه له انه يمكن ان يوجه قوله لكونه فى مقابلة
الوجود بوجهين اذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب الحواشى قال لما ذكر ان المقصد
الاول لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او الاثنين والعدم المطلق
المذكور فيه اعنى ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له ليس حالا لشئ منها اذ معروضه
انما هو المعدوم المطلق وهو لاشئ محض ولا تميز له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا
ولا عرضا احتاج الى معذرة فى ذكره هناك وكذا حكم الامتناع فسقط ما قيل
من انه ليس فى تغير الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا
الامتناع اذا اريد به المطلق الشامل لما بالغير فان العدم والامتناع المذكورين
لا يختصان بقسم من اقسام الثلثة اذ لا مجال لتطرقهما للواجب فلا يختصان به ولشركهما
بين الجوهر والعرض فلا يختصان بواحد منهما قال صاحب الحواشى
فيه بحث اما اولا فلانا لانم ان العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق
ومقابل له بمعنى ان لايكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء فى وقت من
الاوقات كما توهم بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود مخصوصة
ورفعه فى وقت دون وقت كما ان السكون المعتبر فى موضوع الطبيعى
حيث جعل موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون ليس بمعنى

رفعه

ليس بمعنى الحركة مطلقا بمعنى انه لايكون متحركا بنوع من انواع الحركة فى شئ من الاوقات فان ذلك لا يعرض لشئ
من الاجسام اما الفلكية فظ لاسيما عند من يقول بان الكواكب متحركة على مراكزها كالشيخ وموافقيه من
المحققين واما العنصرية فلان الوضع السابق عندهم معد للوضع اللاحق كما تقرر فى موضعه فلا شئ
من اوضاع اجزاء العناصر بقديم والقسر لا يدوم عندهم فكل جزء منها ينتقل من الصورة الفاسدة
الى الصورة الكائنة وذلك الانتقال مسبوق بالاستحالة فى الكيف كما ذكروا ان الماء يتسخن بالتدريج
الى ان يصل سخونته الى حد لا يجامع الصورة المائية فينخلع عن هيولاها تلك الصورة وتفيض عليها
الصورة النارية وقس عليها ساير الانقلابات فان قيل نجوز ان يكون بعض الاجسام التى هى اجزاء
العناصر لا يفسد ولا يتحرك فى الكيف وان كان مسبوقا بالاستحالات الغير المتناهية قلنا من قواعدهم
ان كل كائن فاسد وايضا حركة الاجسام العنصرية فى الكيفيات المحسوسة كالضوء والظلمة والحرارة
والبرودة مما لا يخفى على ان عدم خلو بعض الاجسام عن مطلق الحركة كاف فى مطلوبنا مع انهم يحققون
عن السكون الغير الدائم المقابل لبعض انواع الحركة كما فى قولهم لابد من تحقق السكون بين كل حركتين
مستقيمتين هذا واما على ما ذكره الشيخ وغيره من المحققين من ان المراد بالحركة ههنا ما يشمل الكون
والفساد فالامر اظهر فان عدم اتصاف شئ من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى فى
غاية الظهور فان الافلاك دائم الحركة فى الوضع واجزاء العناصر كلها متصفة بالكون والفساد
فى وقت من الاوقات وكذا الحال فى الامتناع المراد به ما هو اعم من الذاتى والغيرى فلا حاجة الى
الاعتذار واما ثانيا فلان العدم المطلق من الاحوال الممكنة العروض للمفهومات فان اتصاف
المفهومات بالوجود المطلق او الذهنى وان كان دائما لكنه ليس واجبا لذات تلك المفهومات
بل كان ممكنا وح سلب الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من الاحوال الممكنة العروض لها
قال صاحب الحواشى وفيه بحث من وجوه منها ان الوجود المبحوث عنه فى الكتاب هو
الوجود المساوق للشيئية كما نص عليه المص وهو اعم من الوجود باى نحو كان وفى اى وقت كان
والا لم يكن مساوقا للشيئية وحكم على مقابله بقوله ويقابله عدم مثله ومقابل هذا المعنى العام
هو ما لايكون موجودا بنحو من الانحاء فى وقت من الاوقات لا ما هو اعم منه ومن رفع بعض
الانحاء كما توهمه اذ هذا الاعم وان كان يجامع الشيئية فيجمع مع مساوقه لا محالة فلم يكن مقابلا للمساوقة
ومنها انه لايلزم من تبدل اوضاع اجزاء العناصر وعدم دوام القسر ما فرع عليهما بقوله
فكل جزء منها منتقل من الصورة الفاسدة الى الصورة الكائنة ولم لا يجوز ان يكون
بعض اجزاء العناصر صورها لازمة لها غير مفارقة عن مادتها فى وقت من الاوقات لابد
لنفى ذلك من دليل ومنها انه لايلزم من صدق قولهم كل كائن فاسد فساد جميع اجزاء العناصر
كما ادعاه وانما يلزم ذلك لو ثبت ان كل جزء من اجزاء العناصر كائن وغير ثابت فان الكائن
عندهم مساوق للحادث وهو عندهم مسبوق بمادة ومدة وحدوث كل جزء منها غير

من ولامبين ومنها ان عابه ماذكره هناك قياس فقهي اذ مرجعه الى ان السكون المعتبر في
موضوع العلم الطبيعي من الحكمة لما كان اعم كان الوجود المبحوث عنه في الامور العامة من علم
الكلام كذلك ومن البين انه لايلزم من عموم السكون عموم الوجود وليت شعري بان اي علاقة
بينهما تقتضي ذلك ومنها انه لايلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات
ان يكون عروض العدم المطلق لها لجواز ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا
لها فلم يكن من احوالها الممكنة لان حال الممكن للشيء يجب ان لا ينافيه ويرد ذلك ثانيا وثالثا
ان اراد بقوله اتصاف المفهومات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فلم
ان يكون اتصافها بسلب ذلك الفرد ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان
يكون الاتصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احوالها الممكنة وان
اراد ان اتصافه بجميع افراده ممكن فذلك ع والسند ظ وان اراد ان اتصافه بطبيعة
الوجود مع قطع النظر عن فرد ممكن فلم ان يكون اتصافه بسلب تلك الطبيعة مع
قطع النظر عن فرد ايضا ممكن فيكفي هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلم ان يكون
سلب جميع انحاء الوجود معا من احوالها الممكنة ثم قال صاحب الحواشي اقول
يلوح على هذا الكلام من آثار التخبط ما التعرض له والاعراض عنه اولى من الاعراض
عليه فلسط الناظر الى قوله لايلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يكون
عروض العدم المطلق لها كيف حمل قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتهما
على ان ذاتهما ليست علة لوجودها فقد توهم ان الواجب لذاته ما يكون ذاته علة
لوجوده كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد علم بطلانه في موضعه ثم الى الترديدات
التي ذكرها اخراه مع ظهور ان الجوهر والعرض ممكنا الوجود اعتبارا بالقياس الى الوجود
المطلق او الى الوجود الخارجي او الوجود الذهني اذ ليس شيء من تلك الوجودات
واجبا لهما بالوجوب الذاتي فيمكن سلب تلك الوجودات باسرها عنهما اذ امكان
احد الطرفين يستلزم امكان الطرف الآخر ثم انهم جعلوا الامكان من خواص الجواهر
والاعراض ومن البين انه اذا كان امكان الوجود والعدم من احوالها كان العدم
من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما ذهبوا اليه من ان صدق الموجبة السالبة
المحمول لا تقتضي وجود الموضوع في غاية الظهور ولقد اغرب في آخر كلامه حيث قال ان اراد
ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن فرد ممكن فبسلب تلك الطبيعة مع قطع
النظر عن فرد ايضا ممكن ويكفي في صدق هذا السلب سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون
سلب جميع انحاء الوجود من احوالها الممكنة واشتهر بان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب
جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كان الطبيعة باقية في ضمنه وكانه لشيء ان تحقق

العام

صدقا م

بعينا صح

فيمكن صح

بتعيين ... مهملة والدائمة ... المهملة وللعكس ... رجح

99

العام بتحقق بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده ثم من العجب الذي
ليس منه عجب انه صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان هو سلب الوجود المطلق
بحيث يكون معروضه لا شيئا محضا ولا يكون له عن وجه من الوجوه ثم جعلها هنا مقابل سلب
الوجود المطلق في ضمن فرد بحيث لا يلزم من سلبه سلب جميع انحاء الوجود قال صاحب الحواشي
وفيه بحث اما اولا فلان المعترض قد حسب ان هذا القائل من المتكلمين وذهب الى ما ذهب
اليه المتكلمون فحمل كلامه على مقتضى مذهبهم لا مقتضى مذهب العلامة لكنه اعرض عن مذهبه
فلاحكم بان ذلك خبط فللمعترض ان يقول بدل قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل
بذوات المفهومات لا يلزم من كون الوجود المطلق غير واجب الثبوت للمفهومات المأخوذة
بذواتها الخ ويسوق الكلام الخ ولا يلزم من ذلك خلل في الاعتراض كما لا يخفى واما ثانيا فلانه
لا يلزم من صحة سلب شيء عن آخر صيرورة السلب صفة وحالا للمسلوب عنه سيما اذا كان بينهما
تناف كسلب الوجود المطلق والجوهرية والعرضية لان مرجعه الى رفع امر الى ثبوت الرفع
كما ان صحة الحكم بعدم امر في البيت يستدعي ان لا يكون فيها امر لا ان يكون فيها اعدام
كثيرة كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون لكل شيء من احوال وصفات غير متناهية هي سلب
كل واحد مما عداه عنه ومن البين انه ليس كذلك واذا لم يكن السلب حالا للمسلوب عنه لم يلزم
من امكانه ان يكون هناك حال ممكن ولا يلزم عن امكان العدم ان يكون العدم حالا فضلا
عن ان يكون حالا ممكن الثبوت ومن ثم ذهب المحققون الى ان صدق السالبة لا يستلزم
صدق الموجبة وان كانت سالبة المحمول كما سيجيء واما ثالثا فلان قوله سلب الطبيعة انما
يصدق بسلب جميع الافراد غير مسلم اذ الفرد متضمن للطبيعة فحصوله موجب لحصولها ورفعه لرفعها
فغاية الامر ان رفعه في ضمن فرد لا ينافي ثبوتها في ضمن فرد آخر قوله لو بقي فرد من الطبيعة كانت
الطبيعة باقية في ضمنه قلنا نعم لكن ليس هذا منافيا لذلك فان نفيها بعض صدق موجبة
مهملة قائلة بان الطبيعة ثابتة وسلبها بعض صدق سالبة مهملة قائلة بانها ليست ثابتة
ولا تناقض بينهما كيف ولو صدق سلب فرد من افراد الطبيعة ولا يصدق سلبها كما زعمه
هذا القائل لزم صدق الجزئية بدون صدق المهملة حيث يصدق بعض السواد مسلوب
عن الزنجي ولا يصدق قولك السواد مسلوب عنه وهما متلازمان كما حقق في موضعه
اما رابعا فلانا لا نم ان المعترض جعل ها هنا مقابل الوجود المطلق سلب الوجود في ضمن فرد
بل حكم ههنا بان سلب طبيعة الوجود العام يتحقق في ضمن سلب فرد منه واين هذا عن ذاك
وبعد طلوع الحق من افق البيان لا يخفى عليك ما في كلامه من الخبط والطغيان ولاح ان
رجوع اسانيده في ملوح على هذا الكلام من الخبط الى عبارته وان ما ذكره من الجواب بعيد
عن الصواب وان الاعراض كما جرى على لسانه اولى لمن الاعتراض هذا ثم قال صاحب
الحواشي يرد ان في المتن المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره ولا شك
البحث صح

نصدق

ويمكن ... انما الشيء ... المنفصل بالعرض
... انما ... عن ... الوجود ... منفصلا

... لم يذكره ... المهم ... لم يذكر الوجوب
... الذاتي
صح

انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود وذكر هناك لا يحتاج الى معذرة كما ان ذكر الامكان
لا يحتاج اليها وان قلت كما ان الوجوب المط موضوع لبعض مسايل هذا المقصد كذلك الوجوب
الذاتي موضوع لبعض مسايل هذا المقصد وهو ليس بمشترك فلا يكون البحث عنه عن مسايل
هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره هناك لا لذكر الوجوب المط قلت لما كان الوجوب
المط من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي عرض له نوعه موضوعا
لبعض مسايله كما يجوز ان يجعل ما هو عرض له نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسايل ذلك
العلم وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم وهو ما يعرض الموضوع لذاته
اي بلا واسطة في العروض او يعرضه بواسطة ما يساويه وقد يكون اخص منه كما حقق في موضعه
ولما ان يكون مسايل علومهم البرهانية قواس كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا
حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه او على ما هو عرض له نوعه حملا كليا
من هنا تسمعهم يقولون موضوع مسايل العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون
عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا
لبعض مسايل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد ويبحث عنه بخصوصه
حتى يقع الاحتياج اليه المذكور قال صاحب الحواشي عنونة الفصل بالامور العامة
يقتضي ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والاولى ذكر جميع الامور العامة الخاصة فيما لانها
بمنزلة الانواع فيلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب وقال صاحب الحواشي
وفيه بحث اذ لا نسلم ان عنونة الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر فيه شيء سواه الا ترى انه
يذكر في فصل المعاد امور سوى المعاد وفي فصل الواجب امور سوى الواجب بل عنونة
الفصل بشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا لهذا الفصل وح يجوز ان يحمل ما هو من
اعراضه الذاتية عليه او على افراده بالتفصيل المذكور في موضعه قوله والاولى ذكر
جميع الامور الخاصة فيه ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو
موضوع الفصل عليها فذلك جايز ولا يلزم الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي
للعام على الخاص في الفصل الذي موضوعه الخاص يحمل العرض الذاتي للخاص عليه وان
اراد انه يجوز ذكرها فيها وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها ثم اذ في هذا الفصل
يحمل الاعراض الذاتية للعام والاعراض الذاتية للخاص لاعراض عرضية له فكيف يصح ان يحمل
فيه فمن اين يلزم الاختلاط ثم قال صاحب الحواشي اقول ما ذكر من قياس موضوع
المقصد على موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن العنوان صادقا
عليه غير تام وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه
ما ليس كليا هل هذا الا كما يعنون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض وكما يعنون
فصل بالاجناس العالية ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه

الجوهر الذي هو من افراد الجنس العالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل
انما يصدق على الوجوب المط والوجوب المط يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس
العالي يصدق على الجوهر والجوهر على الحيوان والانسان ومثل ذلك لا يجوز في موضوع العلم
الذي جعله مقيسا عليه اذ لو فرض علم للاجناس العالية لم يجز ان يبحث فيه من الافراد التي يصدق
عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس العالي فان البحث انما هو عن انواع
موضوع العلم ونظاير مما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة تحت الامور
التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليدرك وما نحن تحقيقا يبين
بذلك الاسم جميعا اما اولا فلان الشيخ قد صرح بان مسايل العلوم البرهانية قد يكون
جزئية بعينها لا تكون قضايا شخصية واما ثانيا فلان الغرض من التبويب تميز مسايل العلم بعضها
عن بعض ليسهل طلب كل منها من موضعه فاذا وضع باب للامور الكلية كما في القسم الكلي
من الطب مثلا ثم بحث في ذلك الباب عن الجرب كالمعالجات الجزئية ادى ذلك الى فوات
الغرض من التبويب وتلخيصه ان الغرض من التبويب تميز مسايل العلم بعضها عن بعض بحسب
تمير موضوعاتها فلو جوز ذكر ما عدا عنوان الباب فيه اصالة صار مقصد الابواب مختلطة
لا يمتاز منها بحسب الموضوع من الكتاب وذلك مناف لغرض التبويب ويكون التبويب
ضايعا فعنونة الفصل بالامور العامة تقتضي ان لا يبحث فيه الا عما هو منها والاولى ذكر
الامور الخاصة فيها لانها بمنزلة الانواع قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لا خفاء في
ان موضوع الباب ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والبحث عنها قد يكون بحملها على نفس الموضوع
وقد يكون بحملها على نوعه وقد يكون بحملها على ما هو بمنزلة نوعه بالتفصيل المذكور في موضعه
فاذا جعل الكلي موضوع باب فلا حرج في حمل عرضه الذاتي على نوعه في هذا الباب ولا يلزم
من ذلك جواز الحمل على ما ليس كليا كما حسبه لان ما ليس كليا ليس نوعا ولا بمنزلة نوع للكلي
وهو ظ وليس من قبيل ذكر الاعراض في باب الجوهر لان العرض ليس نوعا للجوهر ولا بمنزلة
نوعه بل يكون من قبيل البحث عن غير المنصرف في باب المعرب ولا خفاء في جوازه واذا جعل
مفهوم الجنس العالي موضوع باب يجوز ان يبحث فيه عن انواعه كالجوهر والكم والكيف
لا عن انواع انواعه كالحيوان والعدد واللون فانها ليست انواعا ولا بمنزلة انواع للجنس
الجنس العالي واذا جعل ما صدق عليه الجنس العالي كالجوهر مثلا موضوع باب يجوز فيه
ان يحمل عرضه الذاتي على نوعه كالحيوان ولا يجوز ان يحمل العرض الذاتي للحيوان عليه
في هذا الباب بل يحمل ذلك عليه في باب موضوعه الحيوان وكذا الحال فيما نحن فيه فانه اذا جعل
موضوع المقصد مفهوم الامر العام يجب ان يصدق على موضوع مسايله الامر العام
وان جعل ما صدق عليه الامر العام موضوع المقصد يجب ان يصدق على موضوعات
مسايل هذا المقصد ما صدق عليه الامر العام كالماهية والعلة والوجود فيجب

ان يصدق احد من الامور على موضوعات مسايله لا مفهوم الامر العام ومنشاء الاشتباه
التباس المفهوم بما صدق عليه واذا كان الامر كذلك فما خالف العرض الذاتي الباين
لا يلزم الاختلاط فلا يفوت الغرض من التبويب كما حسبه فان في باب الجوهر يصح حمل العرض
الذاتي للجوهر عليه ~~وفي باب الجواهر~~ ولا يصح حمل العرض الذاتي للجوهر عليه فمن اين يلزم
الاختلاط فتدبر وتبصر واما ما نقله من نص الشيخ في برهان الشفاء بان مسايل العلوم
البرهانية قد تكون جزئية فليس مطابقا لما ذكره لان ما ذكر في برهان الشفاء ان مقدمات
البرهان يجوز ان تكون جزئية وذلك لا ينافي اعتبار الكلية في علوم البرهانية كما صرح به في
غير هذا الموضع سلمنا انه اعتبر الجزئية في بعض مسايلها لكن قول المعترض ولما راموا ان تكون
مسايل علومهم البرهانية كلية لا ينافي ذلك لان الكلية لما كانت اشرف وانفع من الجزئية ما لوا
اليها فحملوا كثيرا من المحمولات الخاصة على انواع الامر العام لتكون القضية كلية ويجوز ان لا يوجد
خاص صالح لذلك في بعض الصور فيحمل العرض الخاص على العام وتصير القضية جزئية ثم قال
صاحب الحواشي ما ذكر من قوله انما يتوجه على مقدمة لم يدعها احد المقدمة التي نذكرها
هاهنا هي ان عنوان الفصل يشير يقتضي ان لا نذكر فيه اصالة ما سواه واما ذكر ما عداه على
سبيل المبادي او الاستطراد فلم يمنعه احد وما ذكر في فصل المعاد والواجب مما سواها ليس
اصالة بل انما على سبيل الاستطراد او المبادي والكلام في ان ذكر الواجب الذاتي في فصل
الامور العامة والبحث فيه عنه استطرادي والمعترض ينكره ولا شك انه حمل فيه على الوجوب
الذاتي خواصه كالبساطة ذهنا وخارجا وعدم كونه جزءا من غيره وعدم زيادة وجوده عليه
لا ما هو ~~من~~ خواص الامور العامة فيلزم ان يكون بحسب اغراضه ايضا استطراديا ثم اقول لانم
من ان المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات مثلا اعراض ذاتية لتلك الامور ثم
لا وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم منه لما عرفت من
ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني
لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من ان في الفصل الذي موضوعه الخاص
انما يحمل العرض الخاص عليه فيلزم على هذا القايل اما عدم جواز البحث عنها في العلوم مطلقا
او عدم جواز البحث عنها في فصولها على ان ما ذكره من انه يجب حمل العرض الذاتي للخاص في الفصل
الذي موضوعه الخاص خلاف الواقع فان الفقهاء يبحثون في باب البيع عن حرمة الربوا وفي
باب الزكوة عن وجوبها وفي باب النكاح عن فساد الشغار وكذا في ساير الابواب عن المحمولات التي
هي اعم من موضوع الفصل كما يعلم من تتبع ادنى تتبع والنحاة يبحثون في باب المبتدا والخبر عن رفعهما
وفي باب الفاعل عن وجوب ذكره وجواز حذف الفعل عنه وفي باب المفعول عن جواز حذفه وفي
المتكلم في هذا الكتاب بحث في فصل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة يبحث في الفلكيات
عن كون الافلاك وفي فصل الانسان عن كونه ذا نفس مجردة وفي فصل الهيولي والصورة عن تلازمهما

للجوهر صح

لا ان تبويب الفصل
يقتضي ان لا نذكر
فيه سواه صح

الذاتي صح

ولا شي من تلك المحمولات اعراضا ذاتية لموضوع الفصل لانها اعم منه ونحن نقول لانم ان المحمول
في شي مما اورده من موارد النقض اعم من موضوع الباب او الفن ولم لا يجوز ان يكون المسايل مقلوبة
او المحمولات مخصوصة مخصصة لموضوع الباب او الفن وتوضيح ذلك انه تقرر في صناعة البرهان
انه كثيرا ما تكون مسايل العلوم مقلوبة فتكون محمولاتها موضوعة وموضوعاتها محمولة على ما قرره
الشيخ في كثير من مسايل العلوم الحكمية الطبيعية والرياضية والهيئة فانه صرح بان قولنا الهيولى
موجود مقلوب معناه بعض الموجود هيولى وكذا قولنا العقل موجود معناه بعض الموجود
عقل وقس عليه كثيرا من مسايل ساير العلوم وايضا صرح هو وغيره من الحكماء والعلماء في كتاب البرهان
وغيره ان محمول المسئلة اذا كان اعم من موضوع الباب وجب تخصيصه بما يساوي موضوع ذلك
الباب مثلا موضوع بعض مقالات كتاب اقليدس هو الكم المنفصل وموضوع بعضها الكم المتصل
وفي كليهما يحمل المساواة على موضوعاتها فيقال تارة العددان متساويان واخرى المقداران متساويان
فيجب تخصيص المساواة في كل من المقالتين التي موضوعها في التي موضوعها العدد بالعدد وفي التي موضوعها
المقدار بالمقدار وهذا مما اتفق عليه القوم عن اخرهم وصرح به المتاخرون حتى السيد في حواشي المطالع
وبين انه مع قيام هذين الاحتمالين لا ينهض شي من نقوضه اذ في بعض الصور يمكن الجواب بهما وفي بعضها
باحدهما مثلا نقول لانم ان قولهم الفاعل مرفوع ولم لا يجوز ان يكون مقلوبة فيكون المسئلة بعض المرفوع
فاعل على ما يشعر عليه ظاهر عبارة ابن الحاجب الذي جعله اماما حيث قال فمنه الفاعل ولو سلم ان المسئلة
غير مقلوبة فلا نسلم ان المرفوع المحمول باق على عمومه بل هو مخصص بما يساوي موضوع الباب على
ان الكلام في البرهان دون النحويات والفقهيات هذا كلام نعود ونقول من راس فيما اورده
صاحب الحواشي بحث اما اولا فلان قوله هذا انما يتوجه على مقدمة لم يدعها احد غير لانه يتوجه على
قوله عنوان الفصل يشير بالامور العامة يقتضي ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والمعترض اورد هذا المنع
عليها ولما لم يقدر على دفع المنع غير عبارته وقال هذا المنع انما يتوجه على مقدمة لم يدعها وكذا قوله
لا شك انه حمل على الوجوب الذاتي خواص غيره لظهور ان ليس شي من الامور المذكورة مختصا بالوجوب
الذاتي واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المحمولات المذكورة في باب النبات اعراض ذاتية للنبات والمحمولات
المذكورة في باب الحيوان اعراض للحيوان قوله تكون اعراضا غريبة للجسم الطبيعي اقول ان اراد
انها اعراض غريبة للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي فنسلم ولا نسلم في ذلك كون الجسم الطبيعي بما هو جسم
طبيعي موضوعا للعلم الطبيعي اذ من البين انه لا يلزم ان يكون كل واحد من المحمولات المذكورة في العلم
المذكور عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي كيف وكثير منها عارض له بواسطة امر اخص
كما لا يخفى وان اراد انها اعراض غريبة للجسم الطبيعي على ما هو موضوع العلم المذكور فلم لان موضوع
العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انه وقع في العلم كما حقق في موضعه فاذا وضع الجسم
الطبيعي في باب منه على انه نبات كانت محمولات هذا الباب اعراضا ذاتية للنبات واذا وضع في
باب على انه حيوان كانت محمولات ذلك الباب اعراضا ذاتية للحيوان واذا وضع في باب على

الملزوم صح

اليه صح

انه جسم طبيعي كانت محمولاته اعراضا ذاتية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي واما ثانيا فلان قوله ما ذكره خلاف
الواقع فلان الواقع فان الفقهاء يقسمون افعال المكلفين الى الاحكام الخمسة ثم يقسمون الواجب
الى الركوع وغيرها والحرام الى الزنا وغيره لكيون مسئلة الفقه ان الواجب اما ركوع او كذا والحرام
اما زنا او كذا والوجوب موضوعها المحمول كما حسبه وحكم بانه اعم من الموضوع ثم يبحثون في باب
الركوع عن امور مخصوصة بها كوجوب كذا فيه في كذا وكذا في كل باب يبحثون عن امور مخصوصة
بموضوعه من حيث انه وضع فيه فاما ان يحمل عليها او على ما هو نوعه او على ما هو عرض لنوعه وكذا النحاة يقسمون الاسم
الى المعرب والمعرب الى المرفوع والمنصوب والمجرور والمرفوع الى الفاعل والمبتدا وغيرهما فيكون
المسئلة بعض المرفوع فاعل وبعضه مبتدا كما تفصح عنه قولهم ثمة المبتدا والخبر فيكون المرفوع
موضوعا لا محمولا كما حسبه فلا يكون المحمول اعم ثم يبحث في باب الفاعل عن امور مخصوصة كوجوب
تقدمه على المفعول في صورة وامتناع ذلك في صورة اخرى وجواز ذلك في صورة اخرى وامتناع
تقدمه على الفعل وامتناع حذفه الى غير ذلك وكذا الحال في كل باب وان يكون بعض المحمولات
اعم ظاهرا فلا بد من تخصيصه حتى يختص بالموضوع كما نص عليه المحقق الشريف في حاشية
شرح المطالع حيث اعتبر موضوع الحكمة امورا متعددة وقس على ذلك سائر العلوم وان سعت
ادنى سعي عن حرج لا يشتبه عليك ذلك قال بعض الفضلاء لا بعد ان يقال البحث من احوال
العدم في الامور العامة بحث عن الوجود من حيث ان مقابله الذي هو العدم حاله كذا وكذا حال
الامتناع بالنسبة الى الامكان وح يرجع الاحوال المذكورة الى احوال الموجود باعتبار الوجود
فلا يكون البحث المذكور مذكورا تبعا قال صاحب الحواشي فيه بحث لانه هب ان حال
العدم بهذا الاعتبار يصير حالا للوجود لكن لا يكفي ذلك في كونه حقيقا بان يذكر في مقصد
الوجود وانما يكون كذلك لو كان عرضا ذاتيا له ومن البين انه ليس عرضا ذاتيا ولو صح ما ذكره
لكان البحث عن احوال الاعراض بحثا عن الجواهر من حيث ان ~~معروضه الذي هو الجوهر~~ عوارضه التي هي الاعراض حاله كذا
حاله كذا وكذا البحث عن احوال الجوهر كان بحثا عن احوال الاعراض من حيث ان معروضه
الذي هو الجوهر حاله كذا وكذا البحث عن احوال الواجب بحث عن احوال الممكن وبالعكس
على ما ذكره هف قوله ويحددها بالثابت العين قال صاحب الحواشي قد صرح ابن
المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين في واقول كانه لمن
يرى الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المتكلمين في ان
الثبوت اعم من الوجود وللجمهور القوم في ان النفي وهو بمعنى كلمة لا اعم من العدم لكن
النفي عند الجمهور بالاضافة الى الموجود يصير بمعنى العدم وعنده بالاضافة الى العين
الذي يختص بالموجود بزعمه يصير عدما فالثابت على رايه جنس للموجود او ملحق
بحكم الجنس ومال الى المتكلمين لما نفي للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في كان ثم
الاعيان كان العين مميزا للوجود عما عداه من الثابتات بزعمه فيكون فصلا للوجود

او خاصة له فيتناول التعريف للوجود بذاته وللوجود لغيره ولا يختص بالوجود بذاته كما توهم
وكما ان الثابت بالتقييد بالعين يختص بالوجود عنده كذلك النفي بالتقييد به يختص بالعدم قال صاحب
الحواشي اقول قد صرح الاستاد المحقق قدس سره في شرح المواقف بان فائدة ايراد العين ان يعلم ان
هذا التعريف للموجود بنفسه لا للموجود لغيره ولا لما هو اعم وهذا القائل حاله يخرج هذا الاحتمال
البعيد ويسند الى التوهم على ان من يرى الثابت اعم من الموجود يرى النفي اخص من المعدوم لان النفي عنده
مقابل للثابت والمعدوم مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدومات
الممكنة او غير ثابت كالممتنعات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدوم بالنفي
فلا يكون لمن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القائلين بان الثبوت اعم قائلا بان المعدوم مرادف
للنفي او مساو له فكيف غلب على ظنه ان هذا التعريف للقائلين بعموم الثبوت بل الغالب على
الظن ان ليس لهم لما ذكرنا لا يقال العين بمعنى الخارج ومعنى ثابت العين الثابت في الخارج فالثابت
فالثابت اعم ويختص بالوجود بالتقييد لانا نقول بعد الاغماض عما عن ركاكة التوجيه ان القائلين
للمعدوم الثبوت ينسبون الثبوت الى الخارج فالمعدومات الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص
بالموجود بذلك القيد قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لو جعل هذا التعريف للموجود بنفسه
لم يكن تعريفا للموجود المبحوث عنه في الكتاب واما ما ذكره من ان من يرى الثابت اعم من الموجود يرى النفي
اخص من المعدوم فان ادعى الكلية فغير مسلم فان الظاهر ان الثابت عند من عرف الوجود بهذا التعريف
اعم من الوجود والنفي اعم من المعدوم وان ادعى الجزئية فغير مفيد واعلم ان كلام صاحب الحواشي
في هذا المرام يتضح بعد مقدمة هي ان الجمهور قرروا ان للاشياء نحوين من الثبوت احدهما ما يكون
بحسبه مصدرا للاثار ومظهرا للاحكام ويسمونه ثبوتا اصيلا وثبوت الغير وثانيهما ما لا يكون
كذلك ويسمونه ثبوتا غير اصيل وثبوت الوهم فالقائلون بثبوت المعدوم ينسبون كلا نحوي
الثبوت الى الخارج والحكماء ينسبون الاول الى الخارج والثاني الى الذهن فثابت العين على
رايهم مساوي الموجود في الخارج ضرورة ان العين عندهم يساوق الخارج واما على راي
القائلين بثبوت المعدوم فالعين عندهم مساوق للخارج بل الثابت معه يساوي الموجود كما اشير
اليه فالعين عام وبعد تقرير هذه المقدمة لا يخفى عليك توجيه التعريف وعدم اشتماله على الدور
على رايهم لكن لما كان رايهم باطلا وكان الثبوت مرادفا للوجود ما صرح المحشي بوجه التعريف
بل اشار له بنسبته الى قائله فافهم قوله او بعد ذلك اقول فيه بحث ظاهر وظاهر
ان الحكم الكلي على ما شرحه الشارح غلط فالاظهر الرجوع الى قرنائه في مواضع لانه به فلتمه
يندفع به كثير من الاشكالات ويظهر كلام المتن قوله لان الثبوت مرادف للوجود
اقول مرادفة الثبوت للوجود مما سيذكر بعد ذلك ويستدل عليه فبناء الكلام عليه
اولا وجعله ظاهرا غلط قوله واما الثاني فلان الامكان معناه بالفارسية توان بود وهو
معنى بديهي ويتوقف على تصور الوجود والمستند ما سيأتي في بحثه قوله واما الثالث فليس
الدور في هذا لوجوه منها ان ما مرادف للشي وهو الموجود ومنها ان الامكان مركب من

لانه اعم من الموجود بنفسه
والموجود بغيره بناء على انه
مساوق للشيئية ولا خفاء
في ان الشيئية اعم منهما
لكن قول المصنف وتحديدها
يدل دلالة ظاهرة على ان
التعريف للوجود المبحوث
عنه في الكتاب م

الكون الرابطي وربما يعبر عن هذا بما قرره الشارح وليس شي منهما بشي قال صاحب الحواشي
واما الثالث فلانه اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له فكيف يكون التعريف ان يقول
الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشي على صفة والمعرف هو وجود
الشي في نفسه على ما هو الظ فانهما من المرادف كيف والقول مصدر كان الناقصة
والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل
رابطة يدل على ان المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي وغيره لانا نقول
للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنيين شاملا للقسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشي
بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد قال صاحب الحواشي فيه بحث اما اولا فلانه ليس
للمعرف ان يقول ذلك الا اذا ثبت ان للكون معنيين ونقول عرف احدهما بالآخر
او عرف القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز
ان يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل با
بالمفهومية وقد يجعل ملحوظا بذاته فح يكون مستقلا بذاتها كما يشهد به الفطرة السليمة
وذهب اليه القوم فيه وفي نظائره من الامكان واللزوم وغيرهما كما يجي تفصيله في
الشرح واما ثانيا فلانا لا نم ان الظ هو ان المعرف هو وجود الشي في نفسه واي
دلالة للتعريف على ذلك بل الظ ان المعرف الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو
اعم من وجود الشي في نفسه وغيره فيصح ~~اعتبار المعنيين~~ لانه مساو للشيئية على
ما نص عليه المص واما ثالثا فلان مدار ما ذكر من الايراد سوء فهم المراد وذلك لان
المص بعد ان حقق ان للوجود ~~معنيين~~ معنى واحدا كما نبهنا عليه حكم بان هذا
المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى قسمي القضية اعني الهلية البسيطة
والهلية المركبة ليبني على ذلك اثبات المادة في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد
سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة فهو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض
الخارجة عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك
تعريفا للشي بنفسه ولما كان الكون اسما لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالآخر
كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص تقسيم الوجود الى المحمول والرابطة حتى يتوجه
عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا او غيره مما لا يكون احدهما
وهو قد حسب ان المص قسم الوجود الى قسمين منه ولكل منهما معنى غير معنى الوجود
حتى لو عرف احدهما بالآخر كان ذلك تعريفا لاحد قسمي الشي بالآخر منه ولو عرف
القدر المشترك باحدهما كان تعريفا للشي بما يصدق هو عليه ثم ما اختاره المص
ان الوجود معنى واحد يجعل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه المحقق
قال الشيخ في برهان الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب

هل الشي موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون الموجود رابطة لا محمولا وقد بالغ صاحب
الاشراق انه معنى واحد في الحالين والاستدلال بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود
المحمول غير نسبي فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشي تارة من مقولة الاضافة واخرى
من غيرها من المقولات وهو مع في غاية الوضوح لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد
بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي آخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم
ذلك مم اذ المعنى البديهي المسمى بالوجود والكون ان اضيف ونسب الى امرين وقيل
وجود امر لآخر واخذ من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى امر
واحد وقيل وجود الشي لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله و
حدوث تعلقه بشي آخر ففساده مم فان الشخص المعين لما حدث له علاقة امر صار مالكا واذا احدث
له ولد صار والدا فدخل تحت المضاف بعدما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى على انه لا يلزم من
دخول الشي تحت المضاف ان يكون المضاف جنسا له قال صاحب الحواشي اقول في هذا الكلام
انظار اما في قوله فليس للمعرف ان يقول الخ فلان من زعم ان التعريف دوري مدع وعليه
اثبات الدور وصاحب التعريف يكفيه المنع بل جميع الايرادات على التعاريف دعاوي
محتاجة الى الاثبات ويكفي في جوابها المنع كما صرح به القوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج
عن قانون التوجيه فقوله ثبوت المعنيين غير مسلم ايضا غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم
اذ لا شك ان قول المص ان التعريف مشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه
المنع وهو بكلامه قد قلب الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب عنه مدعيا على ان الحكم
بديهة ان المعنى الواحد لا يصلح بمجرد الملاحظة تارة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف
من الاجناس العالية وذاتيات الشي الواحد لا تتغير بتغاير اعتبارات العقل نعم الامر النسبي الذي
هو من مقولة المضاف الحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل
آلة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير من تلك المقولة
الى غيرها اصلا مثل الابتداء والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت
اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهي في كلا الحالين معانيه لكن العقل في
الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلتفت اليها بالتبع فيعقل تلك المعاني في الحالين
موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد
عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظه العقل بوجه من الوجوه
كان من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى مما تشهد الفطرة السليمة
بفساده وهل هذا الا كما يقال زيد ان لوحظ بسهم المخروط فهو من نوع الانسان واذا لوحظ
بطرفه فهو من نوع آخر مع بقاء الجنس او من تبدل الجنس لاسيما الجنس العالي اذ
في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية لا يبقى فيها شي فكيف يتوهم وحدة

ان الاطراف فيه يتعقلهما في الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلتفت م

بل بعد الجنس وذلك فان تبدل نوع الى نوع آخر م

المعيم لاشك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشي في نفسه فاذا قلت أ موجود
لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه كيف لا وقد سمى الشيخ في الهيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود
بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض كالمتحرك مثلا اذا
اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات وانما ينصرف الى المتحرك بالعرض بما يشتمله بالتقييد
لفظا او قرينة وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة واما قوله واي دلالة للتعريف عليه مشعر بان
توهم انه لابد ان يكون في التعريف دلالة عليه وهو غير مسلم اذ الغرض ههنا منوط بتخصيص
الموجود وهو حاصل من اطلاق لفظ الموجود كما علمت على انّا لا نسلم الاستاد المحقق قدس سره بان
فائدة لفظ العين هو ذلك التخصيص كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث
عنه في الكتاب وهو اعم من قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه فان المص ادعى على صاحب
التعريف لزوم الدور فاذا احد من قبله منع لزوم الدور بناء على ان يخصص المحدود لم يمش ان يقول
المص او واحد من جانبه ان نعم يحكم للامر الاعم بناء على ان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم و
قد نص فيه على انه يساوق الشي لان البحث انما هو مع المص فكيف يجعل كلامه حجة على ان
تنصيصه بذلك في حيز المنع كما لا يخفى واما فانتبه الى المورد من سوء فهم المراد فالمراد حيث
ظل وبات اما اولا فلان المص لم يحقق كون الموجود مشتركا بين وجود الشي في نفسه ووجوده
في غيره وان في كلامه اقامة الدليل عليه حتى يقال انه حقق ذلك بل لم يتعرض لبيان ذلك
اصلا غاية ما في الباب ان يلزم أن كلامه مبني على ذلك وكلاما معه فاما عنه مما ذكره من
قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما مر بل هو مصادرة على المطلوب الاول فان النزاع انما هو في
وحدة المعنى كما لا يخفى بل وقد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين
كما نقل في حاشيته حواشيا ومنشا وهمه ان القوم ذكروا في المعاني النسبية انها قد
يجعل آلة لملاحظة الغير وقد يلاحظ بذاتها فتوهم من ذلك ان المعنى الواحد على وجه يكون
نسبيا وقد يلاحظ لوجه لا يكون نسبيا وذلك التوهم مع انه ليس له منشا يقيم للمتوهم عذرا
مما يشهد صريح العقل بفساده كما نبهت عليه وقدحه في النسبة الذي ذكرناه بان الامر الواحد
في حال حدوث تعلقه لشي آخر يصير من مقولة الاضافة بعدما لم يكن من تلك المقولة ومثل ذلك
بان شخصا معينا لما حدث له ملك ما صار مالكا له واذا حدث له ولد صار والدا فيدخل
تحت المضاف بعدما لم يكن مما ينادي على قلة تدبره اذ في الصورتين لم ينقلب المعنى من مقولة
اخرى الى مقولة المضاف بل انما عرض له الاضافة فصار مضافا مشهوريا لا حقيقيا وما هو
مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا معروضه وذلك مما لا اشتبه على من له ادنى شروع
في الصناعة وشعور بها وقد ذكر صاحب الحواشي وفيه بحث من وجوه منها ان المنع
المدلول عليه بقول المعترض ليس للمعرف ان يقول ذلك الخ منع لمقدمة ادعاها القايل
بقوله للمعرف أن يقول الكون الخ كما نادى عليه العنان لانه راجع الى التعريف كما توهم في

قد صرح م

وقد يلاحظ م

سنده

104

وسنده ذلك المنع انه اذا كان للكون معنيان مطلقا لان يعرف احدهما بالآخر بمعنى ان يقال عرف
احدهما بالآخر ومطالبة المانع بيان معاني الالفاظ التي ذكرها موجه مثلا اذا قيل ذلك ع يصح
ان يقال له ما معنى لفظ الممنوع وايش تريد به وعليه بيان ذلك واذا كان كذلك لا يكون
ما ذكره المعترض خارجا عن قانون التوجيه بل الحكم بانه غير موجه يكون غير موجه واما ان معنى
الوجود في الصورتين واحد فقد نص عليه الشيخ وحكم بانه بخلاف ذلك مفارق للفطرة
وانه لا يمكن ان يحصل معنى يدل عليه بالموجود في الاخر حيث قال في قاطيغورياس الشفاء ثم
من امتنع من ذلك ان يجعل للوجود معنى واحدا في هذه العشر المقولات فقد فارق الفطرة وخصوصا
اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه العشر في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض
موجود بغيره وان الجوهر موجود ولا يحتاج الى وجود آخر والعرض موجود يحتاج في وجوده
الى ذلك فقد اشرك هذان الشيئان في شي وهو لفظ الموجود ثم فرق بعد ذلك بانه بذاته
او بغيره وانه محتاج او غير محتاج فهذا الموجود المشتمل ان كان يدل على معنى يجمع العرض
والجوهر ثم يفترقان من بعد فقد حصل معنى يجامع فكيف فارق احدهما الآخر بل لكل واحد منهما
معنى غير معنى الآخر واحدهما بذاته والآخر بغيره فانه ليس يستحيل ان يكون الشي الواحد له معنيان
احدهما بذاته والآخر بغيره ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته الا ان يقال انه من حيث له المعنى
الذي بذاته غير من حيث له المعنى الآخر الذي له بغيره وهم لم يشتغلوا في هذا الموضع ولا يمكنهم
ان يحصّلوا معنى مدلول عليه بالوجود في المعنى الذي يدل عليه بالوجود في الآخر حتى يعودوا
فيضيفوا الى احدهما من خارج بذاته والى الآخر غيره هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه و
منها انه لا يلزم مما ذكره القوم من ان المعنى الواحد قد يجعل آلة لتعرف حال الغير وقد لا
ما حسبه وبنى عليه كلامه من ان المعنى الواحد ينقلب بنحو الملاحظة بان يكون اضافة وتارة امرا
حقيقيا وذلك المعنى آلة لتعرف حال الغير ان نسبته اليه واحد من حيث هو منسوب اليه و
لا شك ان المنسوب الى الغير الملحوظ من حيث انه منسوب اليه داخل تحت المضاف وان كان
ذات المنسوب مضافا وغاية ما يلزم من ذلك ان لا يكون معنى في حد ذاته مضافا كزيد وهو
اذا اخذ معنى نسبته الى غيره وقيل ان يكون مضافا الا انه يلزم ان معنى واحدا اذا لوحظ بنحو
من الملاحظة لا يكون مضافا واذا لوحظ بنحو آخر صار ذلك المعنى بعينه مضافا كما حسبه وابتنى
عليه على ذلك ما شاء ومنها انه على تقدير ان يدخل ذلك تحت المضاف لا يلزم ان يدل
حسبهم لجواز ان يكون صدق المضاف عليه عرضيا قال الشيخ في الهيات الشفاء ليس يجب
لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون نوعه تحته هو ونوعه تحت الجنس
بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت
ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلا فانه

ف احدهما غير المعنى الذي يدل عليه بالوجود م

في وجوده محتاج

احدهما بهو غيره م

يجعل

نعم بحث المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له
لا جنس على الوجه الذى اوما نا اليه ونعم ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهرية
او داخل فيه بل على انه لازم له فظهر انه لا يلزم من دخول المعنى تحت المضاف تبدل ماهيته وح
لا يكون نظرا لما اشار اليه بقوله هل هذا الا كما يقال الخ ومنها ان ما ادعاه من عدم صحة الاستدلال
بكلام المص مبنا على انه احتاج على التسمية بكلام غيره لا يخلو عن خبط وخلط لان خصومة احتجاج صح
المص مع المعرف ليس معلوما لجواز ان يكون مراد المعرف تعريفا للفظ كما وجه المص وعلى
تقدير تحقق الخصومة بينهما فلا احتجاج فى ان ذلك فى لزوم الدور وعدمه ولا فى ان المعرف ما ذا
فلا خصومة بينهما فى ذلك ولو كان الخصومة فى ذلك فلا شك فى انه اذا نقل احدهما كلام الآخر
فذلك مسموع منه وكلام المص يدل على ان هذا التعريف للوجود المبحوث عنه فى الكتاب
دلالة ظاهرة حيث قال وتعريفه بالثابت العين ومرجع الضمير هو الوجود المبحوث عنه
المساوق للشيئية كما لا يخفى فلو كان المعرف هو الوجود بمعنى آخر لكان نقل المص غير مطابق و
شأنه اعلى من ان يطن فيه امثال ذلك وغاية ما يطالب فيه تصحيح النقل ومنها منع ما ذكره
الوجود بمعنى اذ المتبادر منه هو المعنى البديهي العام المساوق للشيئية ولو كان المتبادر منه عن لفظ الوجود صح
الوجود بمعنى لكان المفهوم منه ذلك ومن البين انه ليس كذلك اذ كثيرا ما يسمع لفظ
الوجود ولا نفهم منه نفسه بمعنى وكذا تبادر المعاني التى هي بالذات من الالفاظ
فان المتبادر من الاسود ماله السواد او ما يساويه سواء كان سطحا او جسما لا السطح
الذى هو الاسود بالذات ومن الضاحك ماله الضحك لا المعنى بخصوصه ولذلك
ذهبوا الى ان معانى تلك الالفاظ اعم من القسمين فانهم قالوا ان التبادر اقوى القرائن
على الحقيقة والحق ان المتبادر من الالفاظ معانيها التى وضعت الالفاظ بازائها
مكابرة ظاهرة لا انكار ان المتبادر منها قسم من معانيها ولو سلم ان المتبادر من الوجود
هو الوجود بمعنى فغاية ما يكون ذلك مفيدا لو قصد تعريفه لكن التعريف الاعم كما نقل المص
ومنها ان قوله بل ان المص لم يحقق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء فى نفسه ووجوده
لغيره يعنى لم يدع ذلك والمعترض لم يدعيه اصلا فانه قال مدار ما ذكر من الايراد سوء
فهم المراد وذلك ان المص لما ادعى ان للوجود معنى واحدا مشتركا حكم بان هذا
المعنى قد يحمل محمولا وقد يحمل رابطة ومن البين ان معقولية التحقيق فى هذه العبارة
هو ان للوجود معنى واحدا مشتركا والمص اقام الدليل عليه لان معقوله ان الوجود
مشترك بين وجود الشيء فى نفسه ووجوده لغيره حتى يتوجه عليه انه ليس فى كلامه اقامة
الدليل عليه فمدار هذا الايراد ايضا سوء فهم المراد واما قوله ذلك احتجاج بكلام الخصم
فقد عرفت ما عليه وعرفت ما ذكر فى منطق الشفاء من انه لا يمكن ان يحصل معنى يدل عليه

بلفظ

بلفظ الوجود فى الآخر وكفاك ذلك شاهدا على امتناع تعريف الوجود باحد القسمين
سواء اطلق الوجود بالاشتراك اللفظى الى خصوصية القسمين او لم يطلق فيكون
الوجود دون خصوصية المعنيين مشتركا لفظيا لا بينا فى ذلك ولا يقتضى ذلك صحة تعريف
الوجود باحدهما فليتدبر ذلك فانه دقيق ومنها ان غاية ما لزم من كون الوجود واحدا
فى الصورتين ان يدخل معنى واحد تارة تحت المضاف بان يعرضه اضافة دون تارة
اخرى والامثلة التى ذكرها المعترض من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
المعنى تارة من مقولة الاضافة وتارة من مقولة اخرى كما توهم لما مر آنفا وذلك مما يدل
على قلة تدبره وعدم الفرق بين كون المعنى من مقولة الاضافة وبين كونه داخلا تحت
المضاف بذاتى بهما شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ
يكون فيه وقال الموجود هو الفاعل او المنفعل وح لا مجال لما ذكره الش فى بيان
لزوم الدور وبيانه على هذا ان الوجود معتبر فى القضية الموجبة وما فى حكمها من التركيب
الوصفى اما محمولا او رابطة كما يدل عليه ما نقلناه آنفا وتشهد به الفطرة السليمة ايضا
فيدل عليه المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذى بينه وبين المعرف
خارج عنه والا لكان الوجود داخلا فى كل تعريف فلا يكون شيء متحدا لدخول
العرضى فيه وفيه بحث اذا اعتبار الارتباط المذكور فى التعريف لا يلزم ان يكون
بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذى ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن
البين انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفى فى لزوم الدور ثم قال صاحب الحواشى
وانت تعلم ان المعرف هو الفاعل والمنفعل والارتباط الذى بينه وبين المعرف
لا دخل له فى التعريف لا بطريق الجزئية والا لكان الوجود داخلا فى كل تعريف فلا يكون
شيء متحدا لدخول الوجود الذى هو عرضى فيه ولا بطريق الشرطية كما توهم المعترض
حيث قال اعتبار الارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد
الذى ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معتبر فيه وان هذا القدر
يكفى فى لزوم الدور وذلك لان ارتباط المعرف بالمعرف ليس شرطا للتعريف اصلا
حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباط بالانسان لم يتصور معرف
الانسان من غير قصور فان التعريف مطلب تصورى وليس موقوفا على اجرائه
على ما هو تعريف له وذلك ظاهر لا سترة به ولا يخفى ما فى كلامه من الخروج عن قانون
التوجيه فانه منع اولا لجواز كونه شرطا واخرى بدعوى البداهة فى كونه شرطا
والاول غصب منصب الخصم لان من يورد على التعريف انه مشتمل على الدور لا بد له
من اثباته فان المعرف مانع والثانى دعوى مجردة على انك قد عرفت فسادها وفيه بحث
اذ التعريف اكتساب فكرى والفكر مجموع الانتقالين انتقال من المطالب الى المبادى وانتقال

يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له
لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهر
او داخل فيه بل على انه لازم له فظهر انه لا يلزم من دخول المعنى تحت المضاف تبدل ماهيته وح
لا يكون نظرا لما اشار اليه بقوله هل هذا الا كما يقال الخ ومنها ان ما ادعاه من عدم صحة الاستدلال
احتجاج ص بكلام المص بناء على انه احتجاج على الشيخ بكلام عنه لا يخلو عن خبط وخلط لان خصوصية
المص مع المعرف ليس معلوما لجواز ان يكون مراد المعرف تعريفا للفظ كما وجهه المص وعلى
تقدير تحقق الخصوصية بينهما فلا احتجاج في ان ذلك في لزوم الدور وعدمه ولا في ان المعرف ما ذا
فلا خصوصية بينهما في ذلك ولو كان الخصوصية في ذلك فلا شك في انه اذا نقل احدهما كلام الآخر
فذلك مسموع منه وكلام المص يدل على ان هذا التعريف للوجود المبحوث عنه في الكتاب
دلالة ظاهرة حيث قال ونعرفه بالثابت العين ومرجع الضمير هو الوجود المبحوث عنه
المساوق للشيء كما لا يخفى فلو كان المعرف هو الوجود بعينه لكان نقل المص عنه خطأ تعالى و
شانه اعلى من ان يخطئ في امثال ذلك وغاية ما يطالب فيه تصحيح النقل ومنها ما ادعى من ان ما يتبادر
عن لفظ الوجود ص من الوجود بنفسه اذ المتبادر منه هو المعنى البديهي العام المساوق للشيء ولو كان المتبادر منه
الوجود بعينه لكان المفهوم منه ذلك ومن البين انه ليس كذلك اذ كثيرا ما يسمع لفظ
الوجود ولا يفهم منه نفسه بعينه وكذا يتبادر المعاني التي هي بالذات من الالفاظ
فان المتبادر من الاسود ماله السواد او ما يساويه سواء كان سطحا او جسما لا السطح
الذي هو الاسود بالذات ومن الضاحك ماله الضحك لا المعنى بخصوصه ولذلك
ذهبوا الى ان معاني تلك الالفاظ اعم من القسمين فانهم قالوا ان التبادر اقوى القرائن
على الحقيقة والحكم بان المتبادر من الالفاظ معانيها التي وضعت الالفاظ بازائها
مكابرة ظاهرة لانكار ان المتبادر منها قسم من معانيها ولو سلم ان المتبادر من الوجود
هو الوجود بعينه فانما يكون ذلك مفيدا لو قصد تعريفه لكن التعريف الاعم كما نقل المص
ومنها ان قوله فلان المص لم يحقق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده
لغيره يعني لم يدع ذلك والمعترض لم يدع عليه اصلا فانه قال مدار ما ذكر من الايراد سوء
فهم المراد وذلك ان المص لما ادعى ان للوجود معنى واحدا بديهيا مشتركا حكم بان هذا
المعنى قد يحمل محمولا وقد يحمل رابطة ومن البين ان متعلق التحقيق في هذه العبارة
هو ان للوجود معنى واحدا بديهيا مشتركا والمص اقام الدليل عليه لان متعلقه ان الوجود
مشترك بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره حتى يتوجه عليه انه ليس في كلامه اقامة
الدليل عليه فمدار هذا الايراد ايضا سوء فهم المراد واما قوله ذلك احتجاج بكلام الخصم
فقد عرفت ما عليه وعرفت ما ذكر في منطق الشفاء من انه لا يمكن ان يحصل معنى يدل عليه

بلفظ

بلفظ الوجود في الآخر وكفى كذلك شاهدا على امتناع تعريف الوجود باحد القسمين
سواء اطلق الوجود بالاشتراك اللفظي الى خصوصية القسمين او لم يطلق فيكون
الوجود بين خصوصية المعنيين مشتركا لفظيا لانا في ذلك ولا ينتفي بذلك صحة تعريف
الوجود باحدهما فليتدبر انتهى ومنها ان غاية ما لزم من كون الوجود واحدا
في الصورتين ان يدخل معنى واحد تارة تحت المضاف بان يعرضه اضافة دون تارة
اخرى والامثلة التي ذكرها المعترض من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
المعنى تارة من مقولة الاضافة وتارة من مقولة اخرى كما توهم لما مر آنفا وذلك مما ينادي
على قلة تدبره وعدم الفرق بين كون المعنى من مقولة الاضافة وبين كونه داخلا تحت
المضاف فلا يبقى بعد شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ
يكون فيه وقال الموجود هو الفاعل او المنفعل وح لا مجال لما ذكره الش في بيان
لزوم الدور وبيانه على هذا ان الوجود معتبر في القضية الموجبة وما في حكمها من التركيب
الوصفي اما محمولا او رابطة كما يدل عليه ما نقلناه آنفا ويشهد به الفطرة السليمة ايضا
فيدل عليه المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعرف
خارج عنه والا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شيء منها حدا لدخول
العرضي فيه وفيه بحث اذ اعتبار الارتباط المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون
بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن
البين انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم الدور ثم قال صاحب الحواشي
وانت تعلم ان المعرف هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعرف
لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية والا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون
شيء منها حدا لدخول الوجود الذي هو عرضي فيه ولا بطريق الشرطية كما توهم المعترض
حيث قال اعتبار الارتباط المذكور لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد
الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معتبر فيه وان هذا القدر
يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط المعرف بالمعرف ليس شرطا للتعريف اصلا
حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه بالانسان لم يتصور معرف
الانسان من غير قصور فان التعريف مطلب تصوري وليس موقوفا على اجرائه
على ما هو تعريف له وذلك ظاهر لا سترة به ولا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون
التوجيه فانه منع اولا لجواز كونه شرطا واخرى بدعوى البداهة في كونه شرطا
والاول غصب منصب الخصم لان من يورد على التعريف انه مشتمل على الدور لا بد له
من اثباته فان المعرف مانع والثاني دعوى مجردة على انك قد عرفت فسادها وفيه بحث
اذ التعريف اكتساب فكري والفكر مجموع الانتقالين انتقال من المط الى المبادي وانتقال

منها اليه كما حقق في موضعه وذلك يستدعي تقديم المعرف واحراز التعريف عليه والثم
لاخفاء اي ان التعريف الواحد كالحيوان الناطق مثلا صالح لان يكون تعريفا لمعرفات
كثيرة فانه حد للانسان ورسم للمتعجب وللكاتب بالقوة والضاحك وغيرها فاذا اجرى
على الانسان وقيل الانسان حيوان ناطق ينتقل الذهن منه الى الانسان وكان تعريفا
له واذا اجرى على المتعجب وقيل المتعجب حيوان ناطق انتقل الذهن منه الى المتعجب
وكان تعريفا له وكذا اذا اجرى على الكاتب والضاحك واما اذا لم يجر على شيء وقيل حيوان
ناطق فاما ان ينتقل الذهن منه الى كل واحد من هذه الامور وهو بديهي البطلان
او ينتقل الى بعض دون بعض ويلزم الترجيح من غير مرجح لان كلا منها لازم له بناء على
ان ذلك تعريفه ويلزم ايضا ان لا يكون تعريفا لغيره لاشتراط اللزوم فيه او لا ينتقل
الى شيء منها فلا يكون تعريفا لها لاشتراط اللزوم فيه ومن وقف على كيفية الانتقال
من التعريف الى المعرف ويعرف ان اي حد من الاكتساب ما ذا لا شك في وجوب اجراء
التعريف وما ادعاه من خروج كلام المعترض عن قانون التوجيه غير تام فانه اثبت الدور
بظهور وجوب الارتباط وهو بالوجود وقوله الجواز اشارة الى جواب من استدل
على ان الارتباط ليس معتبرا في التعريف كما ينادي عليه عبارته واذا عرفت كلام
المعترض والمجيب سهل عليك تمييز المحق عن المبطل فان الحق ابلج والباطل لجلج
اقول حاصل كلام صاحب الحواشي ان الذي يدل عليه كلام اهل الكلام وتشعر
اشارات المشائين وتلويحات الاشراقيين ويحكم به الفطرة الصحيحة ايضا ان
الوجود في الصورتين له قدر مشترك وهو معنى واحد غاية انه جعل تارة آلة
لملاحظة الغير ورابطا واحدا مع نسبة واضافة وح لا يكون مستقلا بالمفهومية
واخرى اعتبر بذاته من غير اعتبار هذه معها وح يكون مستقلا كما يشهد به الفطرة
وذهب اليه القوم وفي نظايره من الامكان واللزوم ومحصل قول صاحب
الحواشي انه استدل على تغاير المعنيين بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود
المحمولي غير نسبي فلو كان معنى واحدا لزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيره واقول حاصل الجواب ان النسبة في الوجود الرابطي زايدة على
مفهوم الوجود بل القدر المشترك معتبر معه على ما اشرنا اليه فالمفهوم المعتبر
مع هذه النسبة والاضافة هو الوجود الرابطي وبدونه هو الوجود بنفسه فمفهوم
الرابطي كانه حاصل من امرين هو بهذا الاعتبار داخل تحت المضاف اعتبر
تعالى كذات زيد اذا اعتبر من حيث انه اب فلم لا يجوز كون معنى واحد تارة من مقولة
وتارة من مقولة اخرى فحاصل كلامه ان هناك معنى واحد هو القدر المشترك بين
معنى الوجود اعتبر تارة مع نسبة فحصل الوجود النسبي الرابطي واخرى بدونه

فلم يلزم

فحصل الوجود في نفسه وبهذا الذي قررناه وحررناه يندفع جميع ايراداته ثم اقول
خلاصة الكلام في المرام ان مفهوم الوجود يعتبر ويلاحظ في كل حقيقة وعند كل تعريف
اخرى على المعرف على ما حققناه في مواضع لايقة بها ولا يلزم من هذا دخول العرض في الحد
اصلا كما لا يخفى وبهذا يظهر امتناع تحديد الوجود بل تعريفه في الحقيقة باي امر كان
وعند المتامل في هذا يظهر كلام المتن بظاهره من غير حاجة الى التكلفات التي ارتكبها
الشارحون في بيان لزوم الدور في التعريفات المذكورة وبالجملة مقصود المصنف ان
الوجود لا يمكن تحديده بل تعريفه لوجهين الاول ان كل تعريف مستلزم لتصور معنى
الوجود مسبوقا به الثاني ان المعرف يجب ان يكون اظهر واجلى من المعرف ولا شيء اجلى
من الوجود وعند التامل في هذا الذي حررناه وملاحظة المتن بظاهره يظهر ان
الذي حررناه توجيه وجيه منطبق على العبارة خال عن الركاكة والحرارة ويبين
وجه استلزام الدور على التحديد مطلقا اولا والحكم باعرفية الوجود ثانيا فقوله
لا شيء اعرف من الوجود تعليل ودليل لقوله بل المراد تعريف اللفظ اذ ربما يستفاد
منه ان التعريف غير حقيقي ويظهر من ذلك امتناع تحقق الحد كما ظهر اولا امتناع
التحديد بما يمكن ان يخبر عنه اخبارا ما مطلقا بالذات ولما ما الوص
كافرادها واقول يمكن ان يراد به الاخبار باسرها ولا ينتقض التعريف جمعا
بالحروف والافعال والنسب والقضايا ويمكن ان يجاب عن النقض منعا بما
بالمعدوم الكلي بعض واما الجواب بان النقض ان كان مفهوم فلا بيان في وجوده
وان كان بما صدق عليه فليس له ذلك فليس بذاك واما الثاني فلان
الامكان قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحا وان كان لعطف
لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدومات الممكنات
العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لا تمتنع اتصافها بها حال الوجود ليلا يلزم الانقلاب
وان اراد به ما يقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون بالذات ممتنعا ولا بالغير
لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم وايضا يرد على
التعريف خروج النسب والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية
ولا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع
بحسب وصف المعدومية والمراد بكون الوجود ممكن المعلومية والمخبرية امكان ثبوتهما
له في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها آلة لملاحظة
غيرها لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظا بالذات وفيه بحث اما في السؤال
فلانا نختار ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نم ان للمعدوم امكان
المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك فانه لا شيء

محض لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود
تعين ذات يلزمه احد هذه الثلثة بعينه والا لزم الانقلاب واما في الجواب فلان
الامكان ههنا بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد وقيل اقول
قد اطبق القوم على تقدم الامكان على الوجود على خلاف ما صرح به هذا المعترض ولذلك
اعتذروا عن عدم ادخاله في العلل بانه معتبر من جانب المعلول وقد صرحوا بان الامكان
علة للاحتياج والاحتياج متقدم على الايجاد والايجاد متقدم على الوجود فيكون الامكان
متقدما على الوجود بمراتب وتحقيقه ان الامكان هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم
وذلك لا يقتضي ان يكون ذات اذ السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فان قلت هب
ان الامكان سلبي لكن ثبوت الشيء على مقتضى وجود ذلك الشيء بناء على ما هو التحقيق
من ان الموجبة السالبة المحمول يقتضي وجود الموضوع قلت هذا الزامي لهم حيث جعلوا
السالبة المحمول مساوية للسالبة على انه بناء على هذا التحقيق ثبوت الامتناع للشيء يقتضي
وجوده فلا يصح تعريف المعدوم بما يمتنع الاخبار عنه والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا
ولا ممتنعا ولا واجبا كما صرح به المعترض لزم فساد تعريف المعدوم بما ذكروا واعلم ان تقدم
ثبوت الامكان على الوجود سواء جعل الامكان سلبا او غيره يقدح في المقدمة القائلة
بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه
واما تاخره عن ثبوته فلا ثم ما ادعاه من نفي ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي
والوصفي معا غير تام خصوصا في مثل هذا الموضع اذ القضية الوصفية الممكنة انما يتبادر
منها الامكان بحسب الذات والوصف معا كما في قولك يمكن كون الانسان المتحرك الاصابع
كاتبا ولا يمكن كون الانسان الساكن الاصابع كاتبا ولا يخفى انه لو اقتصر في الجواب
على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده المعترض فتامل وفيه بحث
اذ المعترض منع كون المعدوم حال العدم ممكنا بالذات وقال بعضهم وفيه حصول
الوجود وتعين الذات لزمه الامكان وهذا الكلام حق صرح به اللوكري من تلامذة
الشيخ وهذا القائل يقول سلامة نقل اطباق القوم على ان الامكان متقدم على
الوجود وحكم بان ذلك خلاف ما صرح به المعترض ولم يتذكر ان عدم الامكان على
الوجود متقدم بالذات لا بالزمان ولا يلزم منه ان لا يكون الممكن قبل زمان الوجود
متصفا بالامكان كما ان الفاعل المستجمع لجميع الجهات التاثير متقدم على المعلول بالذات
ولا يلزم من ذلك تقدمه عليه بالزمان والا لزم تخلف المعلول عن العلة واذا لم يكن
الامكان متقدما على الوجود بالزمان لم يلزم ان يكون الممكن حال العدم متصفا بالامكان
لان العدم متقدم على وجود الحادث بالزمان فلا يكون تقدم الامكان على الوجود
بالذات منافيا لكونهما معا بالزمان وبكون المعدوم حال العدم عنها عن الامكان

ومنشأ الاشتباه التباس التقدم الذاتي بالتقدم الزماني وحسبان ان الامكان لما كان متقدما
على الوجود كان حاصلا حال العدم وما سماه تحقيقا فهو بهذا الاسم ليس حقيقيا اما
اولا فلان تفسير الامكان بسلب اقتضاء الوجود والعدم يقتضي ان يكون الواجب ممكنا
لانه لا يقتضي الوجود كما حقق في موضعه ولا العدم وهو ظاهر بل يدخل فيه الممتنع ايضا واما
ثانيا فلان قوله لو لم يكن المعدوم واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا كما صرح به المعترض لزم
فساد تعريف المعدوم بما لا يمكن ان يخبر عنه غير تام لان مرجع امتناع الاخبار عنه الى سلب
امكان الاخبار عنه ولا يلزم من سلبه شيء ثبوت ذلك السلب للمسلوب عنه كما حققناه
آنفا فلا يلزم من صدق امكان الاخبار عن المعدوم ثبوت ذلك السلب له حتى يلزم
ان يثبت له الامتناع حال العدم فاعرف ذلك واما ثالثا فلان ما حكم جازما من ان
ثبوت الشيء لشيء ليس متاخرا عن ثبوت ذلك الشيء فقط قطعا لان تاخره بالذات
امر بديهي على ما يشهد به عقول جمهور القوم وما قاده الى انكار ذلك حسبان ان الممكن
يجب ان يثبت له الامكان فلو كان الممكن متقدما على الوجود لزم ان يكون ثبوت
الامكان له متقدما على ثبوت الوجود له فلا يكون الموجود متاخرا عن الامكان
وانت خبير بان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق فلم يلزم من كون
شيء ممكنا ان يثبت له الامكان كما حققناه في الحواشي ثم لا يخفى على من تتبع كلامهم
انهم قد يعتبرون الضرورة الذاتية ويطلقون الامكان على سلبها وقد يعتبرون
الضرورة الوصفية ويطلقون الامكان على سلبها ولا يعتبرون الضرورة مطلقا على
الذاتية والوصفية حتى يطلق الامكان على سلبها جميعا والمتبادر من الوصفية
الممكنة سلب الضرورة بحسب الوصف غاية الامر انه يلزم من ذلك سلب الضرورة
بحسب الذات واما انه جزء مدلول الامكان فكلا وسلب الكون في
تعريف العدم المرادف له فتسلك على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الكون
لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان و
الحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود
فاذا كان العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا
عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى وفيه
بحث لان التفاوت بالاجمال والتفصيل بين سلب الكون والعدم على تقدير
ان يكون معناه سلب الكون غير تام كيف ومعنى العدم بالفارسية نابودن ونيستي وهو
بعينه معنى سلب الكون فيكون وزانه وزان الامي واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية
نانويسنده وهو بعينه معنى اللاكاتب وانما التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان
والحيوان الناطق فان معناهما متغايران لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الاخر

وكذا مرادفة العدم مع السلب عزم اذ السلب معنى كلمة ليس وهو المبني اذ ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفع الوجود لا الرفع المطلق ولو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيضا للوجود بل معنى العدم كما صرح به الشيخ واشرنا اليه بالفارسية هو رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود ثم قيد اوردت في الحواشي منع الترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم نصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة في هذا المعنى ثم نقل الاعتراض الذي على عبارته الاولى بعد هذه العبارة واجاب عنه بقوله واقول قد يتوهم ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معتبرة في اللغة العربية وليس كذلك فانا نقول ما يفهم من لفظنا بود ونيستي بالتفصيل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكنا لم نجد في الفارسية لفظا مفردا مرادفا له فسرناه بالمركب كما ان لفظ العشق انما يدل على معناه اجمالا فاذا اريد تفسيره بالفارسية وعرف بدوستي بسيار وبالعربية بالمحبة المفرطة لم يدل ذلك على ان لفظ العشق يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك لجاز ان يدل مفرد على معنى المركب الخبري وح فذلك المفرد لا يكون اسما لعدم صحة الاخبار عنه وبه ولا فعلا ولا حرفا وللمحقق ح كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يبق ح لمنع التعريف بالمفرد كما ذكره المحققون وجه وسقط ما ذكره من ان طرفي الشرطية لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد وللمحقق قضية احادية بحسب اللفظ مع ان اقل مراتب القضية اللفظية ان يكون ثنائية كما تقرر في موضعه وما ذكره من تغاير معنى الانسان والحيوان الناطق ان اراد به التغاير بحسب الذات ممنوع كيف ولو كان كذلك لم يكن الحيوان الناطق حدا له اذ لا تفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وان اراد التفاوت من حيث الاجمال والتفصيل فمثل ذلك ايضا متحقق في صورة النزاع وليت شعري من يقول ان لفظ العدم مفيد لسلب الكون مفصلا فما الذي يمنع ان يقول لفظ الانسان يفيد الحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق وانما يختص بسلب الوجود بالعهد لفظا او قرينة والمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر القيد في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما يضاف السلب الى غيره سواء ثبت والذي ذهب القوم الى انه نقيض الوجود هو العدم المقيد هذا ولا يخفى ان مدعي الترادف معلل وما ذكرته منع مقابلة بالمنع كما فعله غير موجه ولذلك ذكرناه

108

هذه المقدمات في صورة المنع تنبيها على ذلك وان سلب مزيد تفصيل للمقام فهو ان اللفظ المفرد الموضوع اذا اسمعه العالم بوضعها ما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة لان اللفظ اي حدث الالتفات الى ما وضع له وهو تمام المعنى ما اذا كان لفظ مفرد موضوعا لمعنى مركب فالسامع عند سماعه ينتقل الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان وصل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك ناشيا من اللفظ والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ يلتفت الى معناه الذي هو جزء معنى المركب وح كل جزء يلتفت اليه بالتفات على حدة وذلك هو التفصيل وقد بسطنا ذلك بل جميع ما ذكره ههنا في تجريدات الحواشي فليرجع اليها من اراد التفصيل وفيه بحث اما اولا فلان النقل غير مطابق للواقع لان القايل قد استدل على انتفاء المرادفة بين سلب الكون والعدم على تقدير ان يكون معناه سلب الكون بالتفاوت بالاجمال والتفصيل بقوله على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل والاعتراض المذكور كان عليه ولما لم يقدر على دفعه غير دعواه الى المنع كما ترى و حذف قوله على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الكون من كلامه لئلا يظهر فساده واما ثانيا فلانه لما اعترف بان مفهوم لفظي العدم ونابود امر واحد وليس التفاوت الا بالاجمال والتفصيل وفسرهما بوحدة التفات العقل وتعدده يرد عليه ان التفات العقل الى المعنى ليس جزءا لمعنى اللفظ ولا شرطا له لتحققه بدون الالتفات كمعاني الحروف فمعنى اللفظ سواء لم يلتفت اليه العقل اصلا او التفت اليه التفاتا واحدا او التفاتات متعددة فهو ذلك المعنى الموضوع بازائه اللفظ فلا يلزم من التفاوت بالاجمال والتفصيل بهذا المعنى نفي الترادف فلا يصح الاستدلال به على ذلك واما ثالثا فلان قوله بل اللفظ لا يدل على التفصيل اصلا ممنوع بل جواز ذلك امر ضروري اذ لو وضع لفظ بازاء امور مفصلة منضمة بعضها الى بعض انضماما مخصوصا فعند اطلاق اللفظ المذكور يفهم من هو متذكر للوضع المذكور تلك الامور المفصلة من حيث انه موضوع له لا من حيثية اخرى مثلا اذا وضع لفظ بازاء مركب اضافي كلفظ العمى لعدم البصر يفهم منه المركب الاضافي من حيث هو مركب اضافي واذا وضع لفظ بازاء مركب وصفي كلفظ الكلم للفظ وضع لمعنى مفرد يفهم منه المركب الوصفي من حيث كذلك لا بوجه آخر واذا وضع بازاء مركب خبري كلفظ الجملة الموضوع بازاء مثل زيد قايم يفهم منه المركب المماثل له من حيث هو كذلك لا بوجه آخر فان قلت ادراك المعاني بدون تحصيل الالفاظ معها عسر جدا

كما حقق في موضعه فاذا اتحد معنى ما ح يتحد مع كل منهما لفظ واذا كان كذلك
فكيف يتصور ان يدل بلفظ واحد على معاني كثيرة مترتبة متعددة بعضها ببعض قلت
يتصور ذلك بان يوضع لفظ مفرد بازاء الفاظ مركبة جزئية دالة على تقيد معنى بعضها
لمعنى بعض اخر كالامثلة المذكورة فان لفظ الكلمة موضوع بازاء لفظ موضوع مفرد
وعند اطلاقها يدرك تلك الالفاظ الثلثة مع معانيها المعتدة بعضها ببعض اخر فلا يلزم
تعقل المعنى بدون تخيل اللفظ معه قوله لجاز ذلك لجواز ان يدل مفرد على معنى المركب
الخبرى بلا توسط الدلالة على الفاظ متعددة فالملازمة ح اذ لا يلزم من جواز الدلالة
جواز الدلالة بهذا الوجه المستلزم لتعقل المعنى بدون تخيل اللفظ وان اراد
به الدلالة بتوسط الدلالة على الفاظ دالة على المعنى الخبرى كما يدل اللفظ المفرد
على زيد قايم و بتوسط على معناه الخبرى فذلك جايز وقوله لما يصح الاخبار عنه
وبه غير تم لجواز ان يقال هذا اللفظ كذا بل يصح الاخبار عن زيد قايم كقولك
زيد قايم يضاده زيد ليس بقايم ويصح الاخبار به ايضا وهو ظ وكذا قوله لتحقق
ح كلام ليس مركبا من اسمين ولا من فعل واسم غير تم وانما يلزم ذلك لو كان هذا
المفرد كلاما وليس كذلك لانه كلمة وانما الكلام معناه وهو زيد قايم ولا يلزم جواز
التعبير عن طرفي الشرطية بمفرد لانه عبر عنه بمعنى هذا المفرد وهو مركب ولا يلزم
القصد الاخادته لان هذا المفرد ليس قضية فانه كلمة وانما القضية معناه وهو
زيد قايم واما رابعا فلان ما ح من ان معنى لفظ الانسان هو بعينه معنى لفظ
الحيوان الناطق وليس التفاوت بينهما الا بالاجمال والتفصيل الراجعين
الى وحدة الالتفات وتعدده بناء على انه لو لم يكن كذلك لما استقام تحديد الانسان
بالحيوان الناطق فاشتباه ناش من عدم التميز بين الوجه المقدم المجرى عليه التعريف
وبين ما يحصل بالتعريف من المعنى الغير الحاصل وذلك لان التفاوت بين
التعريف وما يحصل منه بالاجمال والتفصيل لا بين الوجه المقدم المعلوم قبل
التعريف وبينه ولو كان كذلك كان التعريف مقتضيا للالتفات الى معنى معلوم
لا مقتضيا لحصول مجهول مثلا لو كان معنى لفظ الانسان المعلوم عند الجمهور هو
معنى الحيوان الناطق فتعريفه به يكون تكرارا للمعنى المعلوم لا تحصيلا لامر مجهول
بخلاف ما اذا كان معناهما متغايران فانه ح تحصيل مجهول وايضا لو كان لفظ
الدال على الحد واللفظ الدال على المحدود معنى واحد لكان معنى لفظي الانسان
والحيوان الناطق معنى واحدا وكذا معنى لفظ الحيوان ولفظ الجسم النامي الحساس
وكذا معنى لفظ الجسم ولفظ الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قايمة ومن البين انه ليس كذلك اذ كثيرا ما يعلم معنى لفظ الانسان ويحتاج الى تعلم

بعض هذه المعاني وكذا الحال في نظايرها واما خامسا فلان قوله لا يخفى ان العدم
المطلق مرادف للسلب المطلق في غاية الخفاء فان العدم مقابل للوجود اتفاقا
بخلاف السلب واى قرينة توجد في قولهم العدم مقابل للموجود لا يوجد في السلب
مقابل له حتى يصح الاول دون الثاني فهكذا القول غير تم وكذا قوله لا يخفى ان ادعى
الترادف معللا فانه لم يستدل على الترادف اصلا حتى يصير معللا واما سادسا
فلانا لا نم ان اضافة العدم الى غير الوجود واضافة السلب اليه سواء سواء
فان معنى عدم السواد رفع وجود السواد ومعنى سلب السواد رفعه لا رفع
الوجوده كما ان معنى عمى زيد رفع بصر زيد في معنى سلبه زيد رفعه واما سابعا
فلان قوله اللفظ الموضوع المفرد اذا سمعه العالم بوضعه فانما يتعقل الى تمام معناه
دفعة ان اراد به جزئية فغير مفيد وان اراد كلية فممنوع لجواز ان يكون
موضوعا لامور مترتبة من حيث هو كذلك اذ ح لا يدرك معناه دفعة
لا بد لنفي ذلك من دليل   وتوقف على سلب مفهوم الوجود قيدا اى
بحسب التعقل وهو ظ فلا يرد ما اورده الش في الحاشية فتدبر وفيه بحث
اذ ما اورد عليه الش في حاشيته هو ان لا نم توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود
بل يمنع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الموجود مع الغفلة
عن سلب مفهوم الوجود وقد صرح صاحب القيل ان ذلك الايراد يندفع باذ
يعقل قولك ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا متضمن لتعقل
سلب الموجود وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل واحد
من اجزايه حتى يلزم تعقل وروده على الموجود فكما لا يلزم من صدق قولك
بعض الانسان ليس انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان و
لا تعقل سلب الانسان عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود ولا تعقل
سلبه ثم تعقل اقول من البين ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب
من مركبين بعد بين الاول مركب اضافي من السلب والموجود والثاني مركب
وصفي من الموجود والمؤثر وكذا الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور
سلب الموجود المؤثر متضمن لتصور سلب الموجود وكذا التصور سلب الموجود
المتأثر كيف لا ونسبة سلب الموجود الى سلب الموجود المؤثر وسلب الموجود
المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى
الحيوان الناطق المتعدى كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب احد القسمين
التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق بسلب القسمين التصديق بسلب المقسم
ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اشتبه على الش ومن تبعه حال التصور

بحال التصديق والفرق بينهما بين اذ لا تترتب من له ادنى مسكة فى ان مفهوم سلب الموجود
جزء من مفهوم سلب الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء من عدم بصر زيد وما ذكر
من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ فان السلب مضاف الى الموجود و
الموجود موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود
تصورت معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر او المتأثر انضم تصور معناه الى تصور
معنى سلب الموجود وتألف منهما تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك ان كلا من
التصورين جزء من سلب الموجود المؤثر والمتأثر ومن ينكر ذلك فهو دائر بين امرين
اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم الفرق بين القسم والفرد الذى ليس
بقسم فان تصور السلب الذى ليس بقسم كسلب المؤثر لا يستلزم تصور سلب القسم بخلاف
تصور السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود المؤثر قوله السلب وارد على المجموع
لا على كل واحد واحد كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما تعلق صريحا بالموجود
ثم الموجود تقيد بالمؤثر او المباين وصرف مفهوم القسم الى معنى مفرد متعلق السلب
بارتكاب التجوز وهو غير جائز فى هذا المقام اذ الكلام على تقدير ان يكون
تعريفا حقيقيا ولا يجوز حمله على المجاز على هذا التقدير قال صاحب الحواشى وفيه
بحث اذ ما استدل به منقوض بمثل ما جاءنى زيد راكبا فان السلب داخل
على الحيثية ومقيد صريحا بها مع انه ليس سلبا لها بل سلب للركوب باتفاق الادباء
والسر فى ذلك ان السلب تقدم على الكلام الذى فيه لصدارته سواء تعلق بما يليه
او بغير ما يليه ولانه لو جعل السلب متعلقا بالموجود والمؤثر قيد الا متعلقا
للسلب كما حسبه لاختل التعريف لفظا ومعنى اما لفظا فلان قوله ولا يكون موجودا
ح يكون تكرارا وتأكيدا فلا يستقيم عطفه بل اللفظ لو كان المراد هذا المعنى ان
يقال المعدوم ما لا يكون موجودا ويكون مؤثرا او متأثرا واما معنى فلانه
يصير المعنى ح المعدوم ما لا يكون موجودا ويكون مؤثرا او فساده ظ فيجب ان يحمل
على سلب القيد كما هو المعتاد لا على قيد السلب كما توهم وكانه ما سمع ما اشتهر
فى السنة الادباء من ان المنفى فى الكلام راجع الى قيوده قال بعض الفضلاء
القسمان هو الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث انه مقيد اما السلب
القيد او المقيد وليس ههنا سلب القيد الذى هو المؤثر والمتأثر لانهما
لا يصدقان على ذات المعدوم فتعين ان يكون سلب ذات المقيد الذى
هو الموجود وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه وقال صاحب الحواشى
فيه بحث لانه ان اراد ان تصور سلب المقيد من حيث انه مقيد اما تصور
سلب القيد او تصور سلب المقيد فالحصر ع لان سلب المقيد اضيف

الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع هذا المجموع الذى اضيف اليه
السلب لا بتصور اجزائه التى لم يضف السلب اليها وان اراد ان سلب المقيد
لا يكون الا بسلب احدهما فمسلم لكن ليس الكلام فيه بل فى تصور سلب ذات
المقيد قال صاحب الغواشى واقول هذا غير سديد لما ذكره المعترض من ان سلب
المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع هذا المجموع
الذى اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه التى لم يضف اليها وذلك لما عرفت من انه
سلب الجملة مضاف الى الجزء الاول والجزء الثانى قيد للجزء الاول وليس مضافا
الى المجموع بل لان تصور سلب المقيد لا يستلزم تعقل كون صدقه بسلب القيد او سلب
المطلق فان ذلك مطلب تصديقى لا توقف للتصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور
فلا نغفل قال صاحب الحواشى فيه بحث اذ قد عرفت ان السلب يتعلق بالقيد لا بالجزء
الاول وان تعلقه بالجزء الاول يفسد التعريف لفظا ومعنى فيكون المعترض مصيبا
ومحيطه مخطيا وما ذكر فى معرض جواب الفاضل لا يصلح لذلك اذ الفاضل المذكور
لم يدع ان تصور سلب المقيد يستلزم تعقل كون صدقه بسلب القيد او سلب المطلق
حتى يرد ذلك بان هذا مطلب تصديقى لا توقف للتصور عليه بل ادعى ان نفى سلب
المقيد من حيث هو مقيد اما ان نقصد سلب القيد او المقيد اذ صدق سلبه فى نفس الامر
انما يكون باحدهما وههنا لا يجوز ان نقصد سلب القيد فيكون القصد الى سلب المقيد
وهو سلب الموجود فيكون سلب الوجود مقصودا واين هذا من ذاك واعتذر
عنه قال صاحب الغواشى انا نعلم به الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة لكن مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف
متن اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الوجود وان جهل جهل
فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف
الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت اقول فيه هذا
لا يروج على ذى بصيرة اصلا فان قوله مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف اللغة ع
واى دليل على ان كل من يعرف اللغة يعرف كل لغة ولو سلم فلا نم انه يعرفها بالكنه
فمن الجائز ان يكون الوجود بالمعنى او الوجه الذى يبحث عنه غير معلوم واهل اللغة
انما بين وشرح اسماء الالفاظ بما يراد مرادفاتها ولا يحصل صورة غير حاصلة
ولا يتكفل لاكتساب معانى نظرية ومن الجائز ان يكون الوجود المبحوث عنه كذلك
والى ذلك اشار صاحب الحواشى حيث قال وفيه بحث اذ الامور النظرية كالملك
والروح والجن يعرف من تعريفاتها لا من اللغة فلا يستقيم ان يقال ان الوجود معلوم
لكل من يعرف اللغة واما استقامة حواله معرفة مفهوم صيغة المفعول الى اللغة فلانه

لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم من اللغة كما هو قالب الدليل بل اريد بها
انه لم تكن متميزا ومتحصلا ومتعينا من جملة الامور المعلومة محصلا وعين من اللغة
وذلك لانهم عينوا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق
من فعل لمن وقع عليه الفعل فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد معنى واحد
بديهي قد عينه اهل اللغة فكل من يعرف اللغة مفهومها في جميع الموارد ومنها ما نحن
فيه ثم قال صاحب الحواشي قد اجبت عن ذلك في الحاشية وبسطت القول
فيه بسطا وابراما وهذه بعينه ما اوردته في الجواب ولم ينقل عني بل جعلها ايرادا
على ما ذكرته منها السوال ولا يخفى ما في قوله واما اسعام هوله مفهوم صيغة
المفعول الى اخره فان تعيين المفهوم على الوجه الكلي لا دلالة له على ما ادعاه من
انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان مجهولا اذ كما ان المفهوم المعين على الوجه
الخاص قد يكون نظريا كذلك المفهوم المعين على الوجه الكلي وقوله مفهوم صيغة المفعول
في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهومها لا ينفعه بل النافع له ان
كل من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصد لم يحصل له مما ذكره من انهم عينوا
مفهومه على الوجه الكلي على ان كلامه ههنا يحوم حول ما ذكرته في الحواشي وقال
صاحب الحواشي وفيه بحث اذ ليس في حواشيه المشهورة التي في ايدي الطلبة
جواب قلب الاعتذار ولا في ماخذ حواشيه الذي علقه بعض على ... الروم جواب
ذلك فان فيها ايضا ذكر قلب الاعتذار ولم يتعرض للجواب فان اتفق له حاشية
اخرى وكتب فيها ذلك فالحمد لله على الوفاق ثم انا فتشنا عما اجاب به عن الاعتذار
وجدنا بعد التفتيش انه بعد ما راى جواب صاحب الحواشي الحق بيليه كلاما بهذه
العبارة فالجواب ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه
الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني واقول لا يذهب على ذي حكمة
ان هذا غير الاجوبة التي اشرنا اليه وغير جواب صاحب الحواشي كيف وصاحب
الحواشي على ما سطره يمنع ان يكون للوجود كنه مجهول مقصود بالتعريف ولعل
صاحب الغواشي راى كلام صاحب الحواشي في جواب الاعتذار واراد انتحاله
ونسبه كما هو دابه حيث لم يشعر بالنكتة كسب الكلمة جهلا بالنكتة وعجزا عن الاكتناه
واما ما اورده على الجواب فيقرر ورد عليه لان تعيين المفهوم على الوجه الكلي
ليس دليلا لقول المجيب لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا فعلم من اللغة كما
توهمه بل دليل لقوله محصل من اللغة كما نادى عليه العبارة ثم لا نعلم ان وحدة
صيغة المفعول في جميع الموارد غير نافع للمعترض والنافع له ان يقال كل
من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وانما يكون كذلك لو كان النزاع [illegible] تعريف
ى د

كنه الوجود وليس كذلك بل النزاع في تعريف مفهومه كما يأتي تحقيقه ثم اقول قوله اسم
صيغة المفعول اي المفهوم المستفاد من الصيغة فيه نظر اقول لو اراد المعترض
بالتعريف التحديد الاسمي او جعل لام التعريف عهدا الى التحديد لانتظم عذره وسقط
نظره ثم قال صاحب الغواشي تعبير الصيغة بما ذكر غير ملايم اذ ليس معنى الصيغة
ههنا ذلك بل هو معنى الصيغة المشبهة كالميمون وليس بمفعول واقول يشبه ان لا يكون
الموجود كالميمون والمحموم صفة مشبهة لانها مشتقة من الافعال المتعدية والصفة المشبهة
لا تشتق منها غاية الامر انها لم تستعمل تلك الافعال المتعدية الا مبنيا للمفعول فيقال
وجد الشيء عن العدم وعن فلان يوجد ولا يقال وجده وعينه ولكن عدم الاستعمال لها
مبنيا للفاعل لا ينافي الاشتقاق منها كما ان عدم استعمال ماضي يذر ويدع لا ينافي
اشتقاقهما منه على راي قوم ولا ينافي ايضا كون معنى الموجود وامثاله على ما يقتضيه
الصيغة كيذر ويدع فظهر ان الموجود بمعناه وانه مفعول وربما يورد ههنا سوال
آخر هو انه يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود
مجهولا فيعرف باجزائه كما في ساير المفهومات المكتسبة ويجاب بان تقييد معنى
الموجود الى معنى المشتق والمصدر معلوم معين على عارف اللغة والعرف اذ
الجزء الاول يعرف من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من وظايف المقام
فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى تعريف واقول ليس شيء منهما
بشيء اما السوال فلما يأتي واما الجواب فلانا نمنع اولا ما ذكره اولا وثانيا ما
ذكره ثانيا وعلى تقدير تسليم الامرين ليس فيهما كثير طايل اذ معلومية
اجزاء المعرف لا توجب غناء المعرف عن التعريف
عليهما اراد انهما يدلان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة قال لدلالة الوجود والعدم
صاحب الغواشي اقول اراد الالتزام المعتبر عند اهل العربية لا العقل كيف لا
وقد صرح فيما بعد بانه يمكن تعقل الوجود مع الذهول عن الماهية مطلقا فلا مناقشة
اذ مثل هذه الدلالة معتبرة في عرف اللغة بل دلالة المقام كقولك حتى لو ارتب
بالحجب وفيه بحث اذ المناقشة ليس في اعتبار اللزوم العرفي فانه يعتبر في
امثال هذه المقامات في ان الامور الماخوذة من المصدر يتناول قريب ما به
صيغه ودلالة المصدر على كل واحد منها وان كان بالالتزام العرفي غير بين ولا متعين
ولانه اطلق عليهما تسامحا وهذا هو المناسب لان يحمل كلام المص عليه
فانه لم يرد الوجود والعدم بالمعنى المصدري بل اراد بهما مفهوم الموجود والمعدوم
تسامحا حيث عدهما من الامور العامة وعرفهما بتعريف الموجود والمعدوم وفي
فايدة الحمل وانتفاء التناقض ما يدل على ذلك كما ستقف عليه يلزم بمقتضى

توجيه

هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا بالحقيقة لماخذ الاشتقاق لماخذ
الاشتقاق قد اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام تعريف
المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون
المقصود تعريف معروضاتها التي صدقت وربما كان اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه
حساسا بوجه اخر من وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم
تعريف ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ
نفسه كالوجود والثبوت وقسم يكون الماخذ معتبرا في نفسه على وجه لا يلزم حمله عليه
مواطاة فان العوارض المحدودة بالموجود على نوعين نوع يصح ان يحمل على الموجود
مواطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوجد باعتبار اليها محمولات عليه والتعريفات
المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول مشتمل على كلا نوعيه قال صاحب
الحواشي وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المعتقد
الدال على ان تعريف كل مشتق تعريف لمبداه فلما سلم المجيب ان بعض تعريفات
المشتقات ليس تعريفا للمبدا لم يكن ذلك مادة لنقض الناقض ولا يندفع نقضه
بمنع بان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان
معروض المشتق ان كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزما لتعريف
مبدا الاشتقاق بزعمه وان لم يكن والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما
من تعريف المشتق على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك
بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعتقد ان افادان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ لم يتوجه على الناقض ما ذكره
المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بما هو ماخوذ من ماخذ التعريف لا بعينه
وان لم يفد ذلك لم يتفرع على دليله ما فرعه عليه من قوله فتعريف الموجود
بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون
تعريفا للوجود بما يوخذ من ثبوت العين لا به قال صاحب العنوان اقول
مدار الايراد على جعل كلامه جوابا للنقض وتصحيحا لكلام المعتقد وليس
مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته انه تحقيق للمقام وتفصيل له لا توجيه كلام
المعتقد وغيره فلا يرد شيء من الايرادات التي ذكرها وقوله ومعروض
المشتق ان كان مشتقا كان من الاول ومستلزما لتعريف مبدا الاشتقاق
بزعمه لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المعروض مشتقا فانما يلزم بزعمه
ان يكون تعريفه مستلزما لتعريف ماخذ المشتق المعروض لا ماخذ المشتق
العارض وان لم يكن مشتقا فقد جعل تعريفا للمشتق باعتبار معروضه

الثانوم

الذي يصدق عليه المشتق كما في المثال المذكور واستفاده فقصد تعريف الحيوان من تعريف
الحساس بالمتحرك بالارادة ناش من سوء فهمه لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريد
تعريفه بوجه آخر فقيل الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك تعريفا بالحقيقة للحيوان بالمتحرك
بالارادة بل اذا لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه آخر وقيد الحساس هو
المتحرك بالارادة كان ذلك تعريفا للحيوان لا لوجه الحساس ولا يبعد ان تعريفه بالمتحرك بالارادة
الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة لم يفهم هو من لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه بوجه آخر
وقال صاحب الحواشي فيه بحث اما اولا فلان هذا الفاضل التزم جواب ايرادات الشارح
وفي معرض جواب هذا الايراد ذكر هذا الكلام واجاب به عن ايراد الشارح فحمله على غير الجواب
توجيه الكلام بما لا يرتضيه صاحبه ولا ينبغي ان يلتفت الى امثال ذلك واما ثانيا فلان
ما ادعاه من ان معروض المشتق اذا كان مشتقا كان من القسم الاول ومستلزما لتعريف مبدا
الاشتقاق غير وارد على هذا الفاضل فبعرمة وكيف لا يرد عليه وقد قسم تعريف المشتق
الى قسمين قسم يكون تعريف مفهومه وحكم بان هذا القسم يقتضي تعريف مبدا الاشتقاق المعرف
وقسم يكون تعريف معروضه وحكم بانه ليس كذلك فاذا اثبت ان القسم يكون تعريف مبدا
اشتقاق المعرف ~~وقسم يكون تعريف معروضه~~ ايضا يكون ذلك منافيا لما قرره ولا اثر لكونه
ليس تعريفا لمبدا اشتقاق عارض المعرف اذ ليس الكلام فيه بل الكلام في ان يكون تعريفا
لمبدا اشتقاق المعرف واما ثالثا فلانه لما حسب ان الحيوان اذا كان معلوما بوجه
الحساس كان خصوصية الحيوان معلوما متميزا عند العالم حتى يصح له ان يجري التعريف
على تلك الخصوصية وينتقل منها الى التعريف ثم منه اليها بوجه آخر لم يعطن بوجه الاستعداد
لكن ليس الامر على ما حسبه فان الحيوان اذا علم بوجه الحساس لم يعلم خصوصية الحيوان
اصلا بل المعلوم من الحيوان انه حساس لا بوجه آخر ولم يتميز في هذه الملاحظة حساس عن حساس
الا ترى انك اذا قلت كل شيء ممكن عام كان جميع البسايط والمركبات معلوما بالشيئية
لا بخصوصياتها ولا يتميز بعضها عن بعض في هذه الملاحظة فاذا اريد تخصيص بعضها
بامر من الامور لا بد من ملاحظته بوجه آخر مثلا اذا قيد الحساس المتحرك بالارادة
ولم يقصد تعريف الحساس لم يعلم ان ذلك التعريف لاي شيء من الامور التي لها الاحساس
حتى ينتقل الذهن من ذلك الشيء الى المتحرك بالارادة ومنه اليه وان المفهومات التي
لها الاحساس كثيرة كالحيوان والنفس وغيرهما فوجه الاستبعاد ان تعيين الحيوان
بحسب هذه الملاحظة المشتركة غير معقول فاذا عرفت ما تلونا عليك لاح لك ان
سوء الفهم الذي جرى على فيه ليس الا من تدسيح الاناء بما فيه   تعريفا بالحقيقة
لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق ربما يلزم ذلك بناء على التوسع الشايع فانهم
كثيرا ما يوردون تعريفات لا يصح حملها على المعرف كتعريف الدلالة بالفهم وعلم المعاني

بالنفع الى غير ذلك وفيه ما فيه فافهم وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب لما
اذا سئل بما عن الضاحك لم يصح ان نذكر الكاتب في الجواب مثلا اذ الكاتب عرضي
بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف
الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو لانتقاضهما
بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه
اذ قولهم عليه في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا
فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك ظاهر على المتدرب
في صناعة المنطق قال صاحب الغواشي عدم صحة وقوع العرضي في جواب ما هو
غير معلوم اذ القوم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين
ثم صرحوا بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك
يندفع توهم انتقاض تعريف الجنس اذ المراد ههنا الوقوع من غير توسع كما هو المتبادر
عند الاطلاق قال صاحب الحواشي وفيه بحث لان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو
وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جبلي يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه بلا حجة وينبو عنه
مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس وكان بانه حسن الجري يجب المسئول عنه
الى ما يكرهه الا يرى ان فرعون اعني افلاطون القبط اذ قال لموسى عم وما رب
العالمين فاجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده قال ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون فتوكسه والقوم قسموا مطلب ما الى الحد والرسم جزئية بلا مرية ولا اظنك
في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على التوسع والاضطرار يتضمن
للاعتراف بان هناك ليس محل الرسم ولاني انه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا قرينة
على التجوز قال صاحب الغواشي انه مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم قسموا
مطلب ما الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين وتعلله بخصوص القوم
مثل عمر بن الخيام وغيره على ذلك قال الشيخ في عيون الحكم المطلوب بما هو في شرح
الاسم ان كان الشيء موجودا فالمطلوب بما الحقيقة حده او رسمه والحد من اجناس
وفصول والرسم من اجناس وخواص بهذه العبارة غاية الامر ان يكون وقوع
الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة اذ المراد ههنا
الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر عند الاطلاق
وكذا توهم انتقاض تعريف الجنس والنوع على ان الوهم انما يقال في جواب
ما هو على خصوصية المرسوم لا على افراده والمعترض التوفيقين منا المقولية

113

على كثيرين فهو مشارك للحد في المقولية بحسب الخصوصية الآن وهو وقوعه على سبيل التوسع
والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب القيل عن ذلك بان لزوم
وقوع الذاتي في جواب ما هو الى اخره فاقول فيه كلام فطري ليس ملزما بغيره كيف
ونقلنا في اصلحو ابتنا تصريح القوم بذلك ونقلنا انفا صريح عبارة الشيخ من عيون
الحكمة فنسبته الى الغريزة افتراء بلا امتراء اذ الصادر والمراد ولا شك ذو فطرة سليمة
في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر سمجه ما اصلا ولا ينكر دونه
بل يستحسنون الى حال لا ينقصه واما الاستدلال بطعن فرعون اللعين على موسى فامر عجيب
فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على
جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى احرى ان يتمسك به من كلام فرعون مع ان
موسى عم اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض
اخرى منبها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض ونسبه اللعين اياهم
الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال انتم
المجانين اذ لا يعلمون انه غير معذور التحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وبهذا
العاقل جعل اعتراض فرعون على موسى عم واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن
ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى عم
ما ذكرنا على انه يحتمل اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عم وانما ذكر ذلك على الشياطين
الذين حضروا من حوله والقوا السمع الى قوله كي انهم علموا بانه عبد ذليل وان الله هو الرب
الجليل وان موسى عم نبي الله حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد
شاور هامان في متابعة موسى عم فنهاه عن ذلك وقال بينما انت رب تعبد اذ انت عبد
تعبد فغلب على ما كان فيهم من العناد والاصرار والبغي والاستكبار وصار رئيس ارباب
الجدال ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد
للحق جاحد وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما هو ففي اي مطلب يدخل
اذ لا محل لدخوله في مطلب اي لانه سؤال عن محض المميز فقط كما صرحوا به ولا في غيره
من المطالب كما لا يخفى وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاضطرار متضمن للاعتراف بانه ليس محل الرسم وانه لا اضطرار فيما نحن فيه
ولا قرينة على التجوز كلام مختلط اما اولا فلانه ليس فيه تصريح بانه ليس محل الرسم مطلقا
بل تصريح بخلافه فانه صريح في انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة و الاضطرار
والاضطرار واما ثانيا فلان نفي الاضطرار في هذا المحل على تقدير تسليمه لا يخل بجواز
كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمهيد والمسامحة شايعة في مثل هذا
المقام ونفي القرينة على التجوز ممنوع على انه محل التوسع على التجوز بان يذكر الرسم ويراد

به الحد بي ذا بالعرض وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير لا يكون المقول في جواب ما هو الرسم
بل الحد لان المقول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام توسعا لان
يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد وينصب عليه قرينة كيف وهي صورة الاضطرار ليس الحد
معلوما فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا الكلام
مع انه مناقشة في المثال كما مر والمناقشة ليس من دأب المحصلين فضلا عن امثاله ركيكة في تلك
المناقشة وقال صاحب الحواشي وفيه بحث اما اولا فلان ما نقله عن الشيخ غير مطابق
فان عبارة الشيخ في عيون الحكمة هكذا المطلب بما يسوق حال شرح الاسم فان كان الشيء
موجودا فطلب بالحقيقة حده او رسمه والحد من اجناسه وفصوله والرسم من اجناسه وخواصه
هذه عبارة الشيخ في النسخ المصححة القديمة ولا خفاء في ان ذلك كما صرح به مطلب ما الشارحة
للاسم الطالبة لبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما هذه حد ذلك
الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه وانما قال بالحقيقة
لان الحد والرسم ليسا من حيث هما حد ورسم مطلبا لهذا السائل بل من حيث هما معنى الاسم مطلبا
ولا في ان ما التي كلامنا فيها هي ما الحقيقية وليس في هذه العبارة اشارة اليه واما
ما نقله عنه في لف الهداية والرواية وما ذكره الشيخ وتلامذته في سائر تصانيفهم اما
في لغته في الرواية فلما نقلناه واما في لغته للدراية فلان ما الحقيقية ليس من اقسام
ما الاسمية حتى يذكر في معرض اقسامه وذلك ظاهر واما في لغته لما ذكره الشيخ وتلامذته في تصانيفهم
فلان الشيخ قال في الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما حقيقة الذات فلا يصح الا بعد
اثبات الذات وهو بالحقيقة الحد وصرح بهمنيار واللوكري بمثل ذلك في كتابيهما واما
ثانيا فلان دفع استشكال تعريف الجنس والنوع بانهما يقعان في الجواب حقيقة والعرض
يقع توسعا انما يعقل لمن يميز فطرته بين ما يكون الجواب حقيقة وبين ما يكون الجواب
توسعا واما من لم يميز فطرته بينهما كهذا القائل ويجوز انه اذا سئل ما الفرس يجاب
بانه دابة تصلح للكر والفر لم يميز الجواب الحقيقي عن الجواب الغير الحقيقي عنده بالفطرة
فباي شيء نفرق بينهما وكيف نعلم ان هذا جواب حقيقة وذاك جواب توسعا حتى يجعل ذلك
ذريعة لتمييز الجنس والنوع عن غيرهما مثلا اذا قيل في جواب ما الفرس تارة انه دابة
تصلح للكر والفر وتارة اخرى انه حيوان صاهل فاذا كانت الفطرة حاكمة بان
الثاني جواب دون الاول علم ان هذا توسع دون ذاك اما اذا لم يميز بالفطرة
بينهما فباي طريق يعلم ان احدهما جواب حقيقة دون الاخر ثم العجب كل العجب
من فطرة لا تميز بين الصورتين ولمثل ذلك قال المعلم الاول من اراد الحكمة فليحدث
لنفسه فطرة اخرى ونحن نقول واما ثالثا فلان قوله الرسم انما يقال في جواب ما هو
على خصوصية المرسوم لا على افراده غير تام فان قوله على خصوصية المرسوم لا ينافي قوله

على افراده ايضا فكما ان الحد يقال على خصوصية المحدود وعلى افراده ايضا كذلك الرسم
يقال على خصوصية المرسوم وعلى افراده ايضا ولا تنافي بينهما واما رابعا فلان ما استدل به
من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع العرض في جواب ما الحقيقية مبني على امرين احدهما انه عم
حمل ما الواقع في المسؤول على الحقيقية وهو ممنوع اذ الظاهر انه حملها على ما الاسمية وفي الجواب
شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لعسر المقام عنها والثاني ان لا يكون جوابه
على اسلوب الحكيم على التقدير الاول اي محمولا على الحقيقية اذ لو كان جوابا على اسلوب الحكيم
لم يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا بالسؤال اللائق بحال السائل كما في قوله تعالى يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج حسب ما حقق في موضعه واذا لم يكن جوابا للسؤال
المذكور لا يدل على جواز وقوع العرض في جواب ما الحقيقية ومن الجائز انه عليه السلام لو حمل
ما الواقع في السؤال على ما الحقيقية ذكر الجواب على اسلوب الحكيم بل الظاهر ان العرض
متى وقع في جواب ما الحقيقية كان على هذا الاسلوب ويجعل ذلك اشارة الى ان السؤال
بما ليس واقعا في موقعه اذ لا وجه لان يجاب عن السؤال عن الحقيقة بما ليس حقيقة واما
خامسا فلان قول هذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واردا قرينة بلا مرية
اذ فرعون سأل بما الحقيقة عن رب العالمين وهذا السؤال يدل على بلادة السائل وسوء
فهمه اذ ليس المسؤول عنه قابلا لهذا السؤال وحضرة المجيب عليه السلام نبه على ذلك اما بحمل ما
على معنى اخر واما بالجواب على اسلوب الحكيم فالقائل لم يسلم اعتراض فرعون على موسى اصلا
بل استدل بانكار فرعون وعدم قبول ما ذكره في الجواب على ان الجواب الذي
يكون فرعون طالبا له هو الحقيقة المسؤول عنها لا عوارضه واين هذا من تسليم الاعتراض
منه ان ما ذكره
واما سادسا فلان فيما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاضطرار متضمن للاعتراف بانه ليس محل الرسم وانه لا اضطرار فيما نحن فيه
ولا قرينة على التجوز كلام مختلط الا خلطا وخبطا اما الخلط فلانه ذكر المورد ان التصريح
بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار متضمن الاعتراف بانه ليس
محل الرسم فالتصريح في هذا الكلام تعلق بان ذكر الرسم هناك على سبيل التوسع لا بانه ليس
هناك محل الرسم وبين ذلك بقوله اما اولا فلانه ليس فيه تصريح بانه ليس محل الرسم واما
الخبط فمن وجوه احدها ان المورد ذكر ان قولهم وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسع والاضطرار متضمن الاعتراف بان هناك ليس محل الرسم وهذا ظاهر جدا و
المجيب قد اعترف بذلك حيث قال مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام توسعا
ولو كان هذا المقام محلا له لم يكن في اقامته هناك توسع اذ لا توسع في اقامة الشيء في محله
وليس جواز وقوع الرسم في هذا المحل توسعا خلافا ومنافيا لان لا يكون المحل للرسم
اذ كثير من الاشياء تقع في غير محلها وقد صرح خلافه حيث قال بل صرح بخلافه فانه صرح

فى انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والاضطرار والثانى ان قوله المورد
ولا قد سه على التجوز ايضا ليس بغير المقوله ولا اضطرار فيما نحن فيه كما ينادى عليه لفظ الفهم
ومعناه لا اضطرار فيما نحن فيه حتى يقال ذكر الرسم هناك على سبيل التوسع ولا قرينة
حتى يقال ذكره على سبيل التجوز وقد صرح بغير اله حيث قال ونفى القرينة على التجوز
مبنى على انه حمل التوسع على التجوز وبنى على ذلك ما شاء والثالث انه ان اراد بوجوب
دخول الرسم فى مطلب انه بتمامه يجب ان يدخل فى مطلب واحد فذلك غير لازم لا ترى
ان الحد الناقص ليس كذلك وان اراد اعم من ذلك حتى يشمل ما يكون بعض اجزائه
داخلا فى مطلب وبعض آخر فى مطلب آخر فههنا كذلك اذ الجنس داخل فى مطلب ما
والخاصة فى مطلب اى شى فى عرضه ثم انه كثيرا ما ينسب العناد والجدال الى مزيف
ما له من الاقوال زعما منه بان منشأ تزييف تلك الاقوال الكثيرة المختلفة التى وسم
كثيرا منها بالتحقيق ذلك وليس كذلك بل بشرك انها مزيفة بغير مطابقة للواقع
ولو تاملت انت لاح لك ان المزيف لم يبعد الانصاف ولم يرتكب الاعتساف
فى ذلك وان مثل هذا القايل مثل زنجى نظر فى مرآة ورأى وجهه اسود فيها
فضعف ورمى المرآة وقال مثل هذه المرآة رديه يرى وجوه الناس سودا انتهى
تمام كلام صاحب الحواشى واقول صاحب الحواشى قدس سره استدل على الآية
بكلام موسى عم اما الاستدلال بكلام موسى عم فلانه اولا اما حمل ما على الحقيقة
لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتفطن فرعون بهذا
ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وشنع واعاد السوال واصر على طلب الحقيقة
اجاب عم باسلوب الحكيم وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على هذا فلو صح وقوع
العرض فى جواب ما هو لما حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب آخر ولا الى ارتكاب
ما مر فيعلم ان جواب موسى عم صواب وايراد فرعون غير وارد لا لان العرض
يصح وقوعه فى جواب ما على ما توهمه الملعون بل لان السوال بما الحقيقة
غير واقع فى موقعه وانما ينبغى ان يسال بما الاسمية وعن ما يكون المذكور جوابه
على ما اسلوب الحكيم ونظيره فى القرآن كثير منها قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون
ومنها قوله يسالونك عن الاهلة ومنها قوله يسئلونك عن الروح على ما فسر فى التفاسير
ولو صح وقوع العرض فى الجواب لما قيل انها على اسلوب الحكيم وان المذكورات
ليست اجوبة لتلك الاسولة المذكورة بل هى اجوبة لاسولة اخر لايقة واما الاستدلال
بكلام فرعون فقط واستدل بكلامه تنبيها على ان الذى بلغ سخافة عقله وغباوته
وجهله الى المبلغ المعلوم الذى اعترف به يعلم من العرف واللغة ما يوافق العقلا
العرفاء فما لا تعلم انت فهو امر فى غاية الظهور بحيث يعلم مثل العبى الجاهل

ويحكم به فطرته موافقا للعقلاء وانت بحالة لا تعلمه ولا تقدر فطرتك التبرى
على الحكم به قطعا على ان الاستدلال بكلامه انما وقع عليك لالزامك فان كثيرا ما تقلده
وتدعى امره وتتبعه فى اقواله وعقائده على ما لا يخفى على الناظر فى كلماتك ورسائلك
سيما الزوراء والتعبير عنه بافلاطون القبطى ليس لان توقع فى الاوهام انه احد من الحكماء
على ما توهمت بل لنكات اخر شتى منها ان تحصل فى ذكرك انه هو الذى تقلده فيما
لا يليق التصريح به وتعبر عنه بافلاطون ومنها ان تحدث فى وهمك الذى هو عقلك
تسليم ما تفطن به وتقرره فانك كثيرا ما تسلم وتقلد كلام من لسه اسم الفلاسفة ومنها
ان يقع فيك حيرة واضطراب فانك لشدة رسوخ التقليد فيك تقلده وتدعى
امره حيث عبر عنه بافلاطون وربما سارع وهمك الى الانكار خوفا من الاعتبار حيث
عبر عنه بفرعون فلو اقتصر عليه لكنت اشد تبادرا الى الانكار اظهار اللاقرار
واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين قال صاحب الحواشى
الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب
اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه الثانى ان لا يكون
التعريف لمبدا الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل
مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض الناظرين فى الكتاب
من سوق كلام الشارح ثم زاد فقال لا يخفى ان هذا المشتق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف
لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر فى القسم الاول فتتميم كلام المعتذر
من غير قصوره ولا يرد عليه ما اورده من النظر لانه يلزم ان تعريف كل مشتق بمشتق
تعريف للماخذ بالماخذ فقوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذى
هو معنى المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية
وكلام المعتذر ينادى على ان مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم الموجود
يشتمل على شيئين اه ولم يتذكر ان ما صدق عليه الحساس مقابل للمفهوم وهو امر غير
مفهوم منه كزيد وعمرو اذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح ان يكون التعريف الجارى عليه
كالمتحرك بالارادة فى قولك الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له اذ فى التعريف يلزم
الانتقال من المعرف الى مباديه ثم منها اليه بحسب ما حقق فى موضعه ولا خفاء فى ان
الانتقال فى التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه الى المبادى لا الى ما يفهم
منه كزيد ولذلك اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف لا لما صدق هو عليه
وما وجدت من خالفهم فى ذلك سوى هذا القايل ولان ما صدق عليه الحساس هو
هذا الحيوان المشخص مثلا وهو غير صالح لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته لا يصلح المتحرك

بالارادة لان يكون تعريفا له لاستفاء المساواة المعتبرة على راي الجمهور بينهما واما ان الشـ
صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير م اذ لو كان الشـ على ان هذا المشتق
تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعله قسما من تعريف المشتق ضرورة ان ما صدق عليه ليس بمشتق
ولم تعترض في هذا الشق الذي فرض ان يكون السوال عما صدق عليه المشتق مبدأ المفهوم
مبدأ المعرف بل كان ينبغي ح ان يعترض مبدأ ما صدق عليه مبدأ . فيقول بدل قوله ليس تعريفا
للضحك بالكتابة ليس تعريفا للانسانية بالكتابة نعم قد صرح بان المسئول عنه في هذا الشق
هو ما يصدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا وكذا اما ادعاه من انه لو قصد تعريف
مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية غير م وانما يلزم ذلك لو كان
المتحرك بالارادة حدا لمفهوم الحساس وليس بل هو رسمه لخروجه عن مفهوم الحساس
فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما قال صاحب الحواشي اقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشـ قسم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب السوال
عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السوال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه
واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر لم حكم بان الاول مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ
دون الثاني فعبارته صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السوال
عما صدق عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر ولا ريبة في ان الشي
المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه آخر او بكنهه هو المعرف لا محالة وما يقع في جواب
السوال عنه بما هو معرف له وكيف يكون السوال لطلب معرفة ما يصدق عليه المفهوم
والجواب تعريفا لشيء آخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق اعم من تعريف
مفهومه وتعريف الامر المساوي الذي يصدق هو عليه وهذا المعترض غير عنوان
القسمين عما هو صريح عبارة الشـ واقام حكمها مقامه لئلا يظهر خلل توجيهه سريعا ثم انه
قد توهم ان ما صدق عليه هو الفرد الشخصي لا غير وهو خلاف الواقع فان الطبايع يصدق
بعضها على بعض الا يرى انهم عرفوا النوع الاضافي بقولهم ماهية يقال عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو وصرح الشيخ بان الحكم في القضية المتعارفة التي عنوانها الجنس
على الافراد النوعية والشخصية معا وقد فرض الشـ ان يكون السوال عن الانسان المعلوم
بوجه الضحك والمطلوب تعريفه بوجه آخر او كنهه فح لا يذهب الوهم الى الافراد الشخصية
فقط وما ذكره من انه يجب الانتقال عما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه لا ما لا يفهم منه
كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة التعليم لان الشـ المبادي هناك
من جهة المعلم وهذا المثال من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد اطبق القوم على ان
التعريف لمفهوم المعرف الخ غير سديد لان الكلام في ان المعرف ههنا هو مفهوم الانسان
والتعريف له لا لافراده وكون مفهوم الانسان ههنا فردا من الضاحك لا يوجب كون

116
التعريف لا افراد المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا افراده وقوله ليس اذا لم يعرف
احد الانسان الا بوجه الضاحك مثلا واراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر فلا بد من ان
يعبر في السوال عن المعرف بالضاحك ويجاب بما هو تعريف الانسان وما وجدنا من
مخالف في ذلك سوى هذا القايل الصايل وما ادعاه من اعتبار المساواة
في التعريف عند المحققين خلاف ما صرح به المحققون كالشيخين ابي نصر وابي علي اما ابو علي
فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاد قدس سره في تصانيفه ايض واما ابو نصر
ففي المدخل الاوسط وقد صرح به في شرح الاشارات ايض وجعل المساواة شرطا لكمال
التعريف وما جعله من انه لو كان الشـ على ان هذا الشق التعريف لما صدق عليه المشتق
لم يجعله قسما من تعريف المشتق فغير مستقيم لانه صرح بان السوال الى عما صدق عليه و
الجواب تعريف له لا محالة فيلزم عليه ما ذكرناه اذ لا يجوز كون السوال عن شيء والجواب
تعريفا لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسوال فالشـ مع هذا التصريح جعل كلا القسمين تعريفا
للمشتق نظرا الى الظ فجعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر الذي يصدق
عليه كما يقال المفرد متاخر عن المركب بحسب المفهوم ومتقدم عليه بحسب الافراد وبالجملة
توجيه الايراد وقد ... دفعه ليس من داب المحصلين وكذا ما توهم من انه لو كان كذلك
كان ينبغي ان يقول ليس تعريفا للانسانية بالضحك لانه يريد ان يبين ان تعريف
المشتق قد يصح حيث لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ المجرد ذلك تعريفا للضاحك باعتبار فرده
المساوي له وهو الانسان على انه لا يصح تعريف الضحك بالكتابة وكيف يقول كما قال له
المعترض والانسان ليس مشتقا واما قوله وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم
الحساس فيلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية الخ فامر عجيب اذ قد اوردت
هذا المنع في حاشيتي حيث ذكرت ان مذاق التعريف الرسمي غريب وفصلت الكلام
فيه وحدا سرت ههنا نقول فانا ملتزم ورود ذلك المنع واما الغرض ههنا دفع بعض
الشـ كما تشعر به العبارة ولا تنافي بين دفع بعض الشـ وايراد ذلك المنع ان هذا المعترض
انتحل هذا المنع واورده على كلامي مع ان عبارتي تنادي على ان الغرض دفع النقض
وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة على هذا المنع وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم
المعرف سواء كان حدا او رسما كلام عن غير باشية اذ الكلام ههنا في ان المعرف هو
الامر المساوي للمسئول الذي عليه المشتق كما افصح عنه عبارة الشـ والتعريف لمفهوم
ذلك الامر المساوي ولم يفرق احد بين الحد والرسم وذلك حتى تخاطب بذلك الكلام
قال صاحب الحواشي وفيه بحث من وجوه منها ان قوله فعبارته صريحة في ان القسم الثاني
تعريف لما صدق عليه غير م بل هي صريحة في انه ليس تعريفا لما صدق عليه حيث قسم تعريف
المشتق الى هذين القسمين ولو كان تعريفا لما صدق عليه لم يصدق عليه تعريف المشتق

قوله لا نصح بان السوال عما صدق عليه الذى علم بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه
آخر وهو المعرف لانى لم قلتا لا تحصره فى المعرف فان المعرف كما يكون معلوما من وجه
والمراد ان يعلم بوجه اخر كذلك المسئول عنه معلوم بوجه والمراد ان يعلم بوجه اخر والا لا د
انه يعلم منها المسئول عنه حيث قال اما اذا اريد السوال عما صدق عليه المشتق ا ه
واذا لم يلزم ان يكون المسئول عنه معرفا لم يلزم ان يكون الجواب تعريفا له ومن الجائز
ان يكون السوال تعريفا لشئ آخر والجواب تعريفا لشئ اخر كما لا يخفى ومنها ان قوله
كيف يكون السوال لطلب معرفة ما صدق عليه بكنهه او بوجه اخر والجواب يكون
تعريفا لشئ اخر يدل على التنافى بين هذين الامرين والتنافى بينهما لجواز ان يعلم من
الجواب ما صدق عليه بالوجه الخاص ومع ذلك يكون هذا الجواب تعريفا لشئ آخر لا بد
لنفى ذلك من دليل ومنها ان ما نسبه الى الشيخ من ان تعريف المشتق جعله اعم من تعريف
مفهوم وتعريف الافراد مما لم نفز به بلا مرية اذ لا دلالة للكلام الشيخ عليه وهو
امر ظاهر الفساد وكيف نقسم تعريف المشتق الى ما ليس تعريفا له سيما فى هذا المقام
الذى عرض فيه لبيان حال تعريف المشتق بالمشتق ومنها ان قوله قد يعلم ان ما صدق عليه
هو الفرد الشخصى لا غير افتراء محض فان هذا القايل ذكر ان ما صدق عليه الحساس محض
وذلك ظ اذ ليس للكلى حال الكلية احساس ولا يلزم من ذلك ان لا يصدق بعض
الطبايع على بعض اخر ولعله ان مثل ذلك لا يشتبه عليه ايض لكنه لما كان مسهاعى تزييف
كلام القايل المذكور ولم يقدر على تزييف ما ذكره افترى عليه كذبا وزيف هذا الكذب
ومنها ان القوم لما اعتبروا فى الكسب مجموع الانتقالين لزم من ذلك ان يكون المعرف
قبل المعرف معلوما بوجه وقد صبت ان ذلك بواسطة حصول القدرة على احضار المبادى
مثل ذلك فى العادة وقال على ان الانتقال المذكور لا يجب فى صور التعلم لان
احضار المبادى هناك من جهة المعلم وذهب عليه انه اذا لم يكن هناك انتقال
من المعرف لم يكن هناك كسب وتعريف صناعى عندهم والكلام فيه ومنها ان ما
ادعاه من ان المعرف فى قولنا الضاحك الكاتب هو مفهوم الانسان ظ البطلان
اذ ليس لمفهوم الانسان فى هذا الكلام رسم ولا اثر ويصدق الضاحك على
مفهومات كثيرة فاى تخصيص لمفهوم الانسان ان يكون معرفا دون غيره مما يصدق
عليه الضاحك وبالجملة الا كما يقال المعرف فى قولنا الانسان حيوان ناطق مفهوم
الضاحك واما قوله اليس اذا لم يعرف احد الانسان الا بوجه الضحك فلا يجديه
نفعا لانه ان كان العلم بالانسان فى الصورة المفروضة نفس الصورة الحاصلة
من الضاحك فى الذهن حتى كانت هذه الصورة علما لمفهوم الضاحك بالانسان
ايض فاذا قيل ما الضاحك نطلب ماهية الضاحك ويكون الصورة الحاصلة

منها فى الذهن علما بالانسان ولا يكون مفهوم الانسان معلوما قطعا وهو ظ وان
كان العلم بالانسان فى تلك الصورة غير الصورة الحاصلة من الضاحك بل امر
آخر فاذا اريد السوال عن الانسان يعبر عنه بذلك الامر لا بالضاحك والتعريف
بالمعنى المشهور عند الجمهور يعترف فيه المساواة وساير الكتب المنطقية مشحونة به
ولا ينافى ذلك اطلاق التعريف بالمعنى ذا والاشتراك على معنى آخر ومنها ان محصل
من ان قول المورد فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما كلام
من غير بابه ليس مطابقا للواقع فان هذا القايل لما ذهب الى ان مثل قولك المتحرك
الخارج من القوة الى الفعل تدريجا وهو تعريف حدى تعريف لمفهوم المعرف
وان مثل قولك الضاحك كاتب وتعريف رسمى تعريف لما صدق عليه المعرف
كان قايلا بالفرق بين الحد والرسم فى ذلك فينبغى ان يخاطبه بان التعريف مطلقا
للمفهوم تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول
قيل لا شك ان غرض المعرف من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الوجود بما هو موجود
فان النزاع انما وقع فى بداهة كنهه وليس الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز
عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه
الثانى لكان تعريفا بوجه يميزها عن المعدوم وذلك غير معتمد فى هذا المقام قطعا فالمطابق
للمقصد ان يحمل على الوجه الاول اعنى تعريف الموجود بما هو موجود فكون امكان
الخبر غير محمول على الوجود خللا آخر فى التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه
قال صاحب الحواشى وفيه بحث اذ لا يشتبه على احد ان الموجودات كثيرة وان
لكل نوع منها كنها على حدة مثلا للموجود الذى هو الانسان كنه وللموجود الذى
هو الفرس كنه آخر وليس للموجود الذى هو هذه الامور كنه واحد يراد تعريفه
ولا يشتبه ايض ان للموجود مفهوما كليا هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد
تعريف ذلك المفهوم والنزاع فى انه هل يجوز تعريفه ام لا لا ان حده ماذا الا يرى
ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا ومنفعلا وبعض
آخر يرد ذلك باشتماله على الدور وان المص ذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه
فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثانى تعريف افراد المعرف فقد
عرفت ان ذلك غير جايز وان اراد التعريف الرسمى لمفهوم المعرف فهو داخل فى
المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون غرض المعرف ذلك وان اراد به معنى آخر فلا بد
من بيانه ليتبين حاله وانت خبير بان على المعرف ان يبين صدق تعريفه على المعرف
اذا لم يكن ذلك بينا اذ تصحيح تعريفه يليه فمنع عدم صدق تعريفه على المعرف منع موجه
ثم قال صاحب الحواشى واقول الذى ذكره المص هو ان تحديده مما يكذا او كذا يشتمل

على الدور فالكلام على تقدير ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان كنهها وعلى ما ذكره
الش من ان يكون من قبيل القسم الثاني لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا لامر ما للموجود
يصدق عليه الموجود كالمختار عن غيره او ما يصدر عنه اثر الى غير ذلك ولا يحصل منه الا
تمييز الموجودات عن المعدومات لا كنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم هو تمييز
افراد المرسوم عن افراد غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما تعلم ان فيه بيان كنه الموجودات
حتى يرد عليه ان الموجودات انواع لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في مطلق
التعريف كما توهم اما اولا فلان لفظ التحديد عنه واما ثانيا فلانه يمكن ان يدعي احد
ان لا شيء اعرف من وجه من وجوه مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى
المفهومات انما يدل على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز رسمه لجواز ان يكون
بعض وجوهه نظريا مفتوفا بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علمت من هذا التفصيل
ما هو المراد من التعريف بالوجه الثاني وانت خبير بان قوله وانت خبير الى آخره يدل على
الكلام القوم في هذا المقام فانهم يصرحون بان المعترض على التعريف محتاج الى ان
وافى من يدعي صدق التعريف على المعرف فعليه البيان كما في صورة دعوى عدم المنع
او الجمع في التعريف بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى
عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد المعرف او خروج جميعها فظهر ان منع عدم صدق
التعريف على المعرف غير موجه قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لا يلزم من ذكر التحديد
ان يكون الغرض بيان كنهها وانما يلزم ذلك لو اريد بالحد الحد الحقيقي وهو ممنوع اذ
كنه الموجود حقايق مختفية وايرادها في تعريف واحد بل المراد هو الحد الاسمي
كما هو الظ والغرض شرح مفهوم الموجود والنزاع في ان هل المفهوم الذي
وضع لفظ الوجود والكون بازائه تعريف وشرح ام لا بل متصور هذا المفهوم بداهة
وقوله وعلى ما ذكره من ان يكون من قبيل الثاني لا يكون تحديدا للموجود ممنوع اذ
المراد بالحد هو الحد الاسمي ولا حجر في ان يكون شرح اسم من قبيل الثاني وانما
يكون تحديدا له لو اريد بالحد الحد الحقيقي وهو ليس بمراد كما عرفت والحاصل
ان هذا القايل حمل الحد الاسمي الذي هو المراد ههنا على الحد الحقيقي وبنى عليه
ما بنى ثم انه لم يفرق بين تصحيح ظاهر التعريف وبين النقض عليه فان تصحيح
ظاهر التعريف على المعرف اذا لم يكن ظاهرا مستقيما مثلا اذا قيل في تعريف الانسان
هو علم كذا فعلى المعرف ان يبين ان للعلم معنى يصلح لان يحمل على الانسان ولا يلزم
على المعترض ان يذكر دليلا على عدم صحة هذا ولا يمكن ان يقول المعرف لا يجوز
ان يكون للعلم معنى يصلح ان يحمل على الانسان بل عليه ان يبين معنى صالحا كذلك حتى يستقيم
ظاهر تعريفه اقول الانصاف ان النظر الذي اورده الش ساقط كما مر وما لا يخفى

على المتدرب في المنطق ثم اقول ما اورده آخرا من ان امكان الجزء ليس تعريفا
للوجود ففيه انه ماخذ اشتقاق ما يمكن ليس امكان الجزء بل الامكان ماخذ اشتقاق
صيغة يمكن لا ما يمكن والذي يعلم مما يمكن ان يخبر عنه على ما اشار اليه المعتذر هو ثبوت
الجزء له بالامكان فان معنى ما هو الشيء او الثابت الحاوق له وما اخذه العريب ما عرفه
فانه مع وضوحه مما خفي على الناظرين ، بل مداره على الالفاظ المفردة اقول
في العبارة مناقشة ظاهرة وكون المدار على الالفاظ المفردة في كل تعريف لفظي على ما هو الظ
غير ظ ولعل المراد انه فيما نحن فيه كذلك فان المعرف مفرد فمدار التعريف في ،
على الالفاظ المفردة ويمكن ان يعتبر ذلك كليا بوجه فيغطي فان لم يوجد اورد بعدها
قيد هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل وكان
الثاني اولى ومن ههنا علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه
ذلك وفيه بحث اذ لا نم ان كلام الش يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب انما يدل
على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك
بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة
كما لا يخفى ولا نم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان
معناهما واحدا فان التفاوت بينهما ح في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم
وسلب الكون على انه ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف حتى انه
علم انه يعتبر فيه ثم قيل اقول وصف المفرد بالمرادفة وتغيير الاسلوب في المركب
عن وصفه بالترادف الى قوله الفاظ مركبة دالة على مفهومه الاجمالي اشعار
بليا بعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لتغير
الاسلوب وهذا التطويل فايدة بل كان الظ ان تقول مداره على الالفاظ
المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك اورد مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت
بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه ما ذكر من عدم كون التفصيل
المستفاد منه مقصودا الا اذا كان المفرد دالا على التفصيل كما ذهب اليه
المعترض كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا وقد سبق في العدم وسلب
الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا وما ذكره من اعتبار اتحاد الوضع
فانا ذكرناه على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا ان الثاني اولى فلا ايراد
وفيه بحث اذ لا نم ان تغير الاسلوب مشعر بعدم المرادفة بين المفرد والمركب
فانه وضع تعريف مرادف الشيء وهو ما يدل على مفهومه فوضع مرادفه وفي ذلك
اشعار بالمرادفة لا بعدمها واحد فايدة تغير الاسلوب ان الش لما حسب

ان هذا المفرد والمركب متغاوتا بالاجمال والتفصيل بخلاف المفردين غير الاسلوب اشعارا بان
اتحادهما فی المفهوم لا فی کل الوجوه ولانم ان بین المفرد والمرکب علی تقدیر ان یکون معناهما واحدا
تفاوتا بالاجمال والتفصیل فانه اذا وضع لفظ الکلمة بازاء لفظ موضوع مفرد بهذا الترتیب
والتفصیل ما تعارف بوضعهما له نفهم مهنا لا محالة هذا المرتب المفصل وهو ظ قوله
لو لم یکن التفاوت بین المفرد والمرکب بالاجمال والتفصیل لم یوجه ما ذکره من عدم کون
التفصیل المستفاد منه مقصودا اجلا العدم استقامة کلام الش لا یقتضی ان یکون بینهما
تفاوت اذ عدم التفاوت فی الصورة المذکورة بینهما بین ولو اقتضی کلام الش فلا
ذلک لم یکن مطابقا للواقع ، بل نمنع کونه مقصودا ایض قال صاحب الحواشی قد
ذهب جمع من اجلة المتاخرین الی ان نزاع القوم فی کنه الوجود ومنعوا انه متصور بالکنه
وتبعهم الش مهنا وانا اظن ان النزاع فی تعریف الموجود وان المنع ساقط اما بیان
ان نزاعهم فی تعریف الموجود فقد مر انفا واما بیان سقوط المنع المذکور فلان الوجود
اذا کان امرا عقلیا انتزاعیا لا یکون له تحقق فی نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا
کان ماهیته وکنه ذاته نفسه اذ لا یوجد منه حج معقول وموجود حتی یتصور ان یقال ما هو
المعقول منه کنه الموجود او وجهه ویکون وزانه وزان الکلی الذی لا یکون له فرد فی نفس
الامر کاللاشی فلا یکون ذاتیا ولا عرضیا اذ الکلی بالقیاس الی ما هو فرده فی نفس الامر
یکون احدهما فما لا یکون له فرد فیها لا یکون شیا منهما لکن الوجود علی ما ذهب الیه المحققون
امر عقلی انتزاعی لا وجود له فی الخارج للبراهین المذکورة فی کتبهم سیما کتاب الاشراق
وسنتعل بها منها ولا فی الذهن لان ما حصل منه فی الذهن لیس من افراده ضرورة ان زیدا
مثلا لیس موجودا بما فی ذهننا من وجوده کما انه لیس متحرکا بما فی ذهننا من حرکته
والمص اشار الی ذلک بقوله والوجود من المحمولات العقلیة لامتناع استغنائه عن المحل
وحلوله فیه فان قلت حصة الکلی فرد فرضی له وقد حکموا بان الکلی نوع بالقیاس الیها
فقد یکون الکلی بالقیاس الی افراده الفرضی ذاتیا ولا یختص ذلک بالفرد الذی یکون
فی نفس الامر کما ذکرتم قلت لم یریدوا بالحکم المذکور ان نوعیة الکلی لحصته فی نفس الامر
اذ حصته لیست فیها فکیف یتصور ان یکون نوعیة شی له یکون فیها بل ارادوا به انه
علی تقدیر تحقق الحصة یکون الکلی نوعا لها کما اذا قلت الانسان نوع الانسان لم
یرد بذلک انه نوعه فی نفس الامر بل یرید انه لو تحقق ذلک المعتبر کان الانسان
نوعا له فان فردیة الحصة للکلی انما یکون علی تقدیر تحققها ولا شک انها علی هذا التقدیر
واقعة فی نفس الامر فان قلت اذا لم یکن الوجود موجودا فی نفس الامر لم یکن عارضا
للماهیة فیها وح لم یکن بین الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لانم انتفاء الفرق
بینهما اذ ما یکون مفهوم الموجود متحدا معه فی نفس الامر کان موجودا وما لم یکن کذلک

بیان الوجود کلی نقضا بالعدم

کان معدوما لا یقال علی ما ذکرتم یلزم ان لا یصدق حمل الموجود علی الماهیة لان صدق
حمل العوارض ایجابا یقتضی قیام مبدا المحمول بالموضوع لانا لانم ذلک بل قد یکون
قایما به کما فی زید متحرک وقد لا یکون کما فی زید موجود والنفس عالمة بهذا التفاوت ویجی لهذا
زیادة تحقیق وتفصیل قال صاحب الغواشی اقول قد مر انفا ان لیس نزاعهم فی
مطلق التعریف اذ لا یمکن ان یدعی احد من العقلا انه لیس مفهوم ما اعرف من وجه
من وجوه الوجود ومن جملة وجوهه امکان الاخبار عنه وکونه فاعلا او منفعلا
الی غیرهما فیمکن ان یعرف من هذا الوجوه باجزائها التی هی اعرف منها وقال فی بیان
سقوط المنع ساقطا اذ الوجود امرا انتزاعیا لکنه لیس امرا اعتباریا وان کان امرا
اختراعیا وانکار وجوده فی الذهن مکابرة صریحة والتمسک بان زیدا مثلا لیس موجودا
بما فی ذهننا من وجوده کما انه لیس متحرکا بما فی ذهننا من الحرکة یقتضی ان لا یکون الهواجس
الموجودة فی الخارج موجودة ایض فی الذهن فان الشوت الاسود لا یکون اسود بما فی
ذهننا من سواده علی انا لانم انه لیس موجودا بالوجود الحاصل فان الموجود فی الذهن
هو حقیقة الوجود کما هو المذهب المحققین وتشبیهه بالکلی الفرضی فی غایة البعد
فان الوجود مهنا بمعنی الموجود ولا شک ان له الافراد فی نفس الامر وکذا الوجود بالمعنی
المصدری فان له حصصا لقد حکم القوم بان کل کلی فهو نوع بالنسبة الی حصصه وما ذکره
المعترض من انهم لم یریدوا بالحکم المذکور ان نوعیة الکلی لحصته فی نفس الامر اذ حصته
لیست فیها فکیف یتصور ان یکون نوعیة شی لما یکون فیها بل ارادوا انه علی تقدیر تحقق
الحصة یکون الکلی نوعا کما اذا قلت الانسان نوع لانسان لم یرد بذلک انه نوع
فی نفس الامر بل یرید انه لو تحقق ذلک المعتبر کان الانسان نوعا له اقول فیه نظر لان
نفی وجود الحصص فی نفس الامر مکابرة صریحة فان الحصص هی موضوعات فی القضیة
الموجبة الصادقة وموضوع القضیة الموجبة الصادقة یجب ان یکون موجودا باتفاق
الفضلا کیف لا ولو انتفاء وجود الموضوع لوجب صدق السالبة وما ذکره من حکمهم بکون
الکلی نوعا لحصصه انما هو علی تقدیر امر غیر واقع وهو وجود تلک الحصص فی نفس الامر
تصریح بانه لیس نوعا لها فی الواقع وکان علیهم ان یحکموا بانه لیس نوعا کما فی الکلیات
الفرضیة مما لم یحکموا بانه نوع بناء علی فرض امر غیر واقع ولم یحکموا بمثل هذا فی
الکلیات الفرضیة علی ان هذا مما یرفع الامارة عن احکامهم اذ ح یجری هذا الاحتمال
فی جمیع الاحکام کالعکوس والنقایض مع انهم اثبتوا الجنس والفصل للامور الاعتباریة
الانتزاعیة کثیرا کالاضافات وغیرها نحو الکم المتصل مع تصریحهم بانها امور اعتباریة
فی الفرق بینها وبین ذلک الامر المسمی بالوجود تحکم لا یخفی انه اذا عرف الامکان بانه
صفة محوجة الی السلب کان رسالة وان کان عرف بسلب الضرورة کان عداله مع ان

الامكان ايض من الامور الانتزاعية قال صاحب الحواشي وفيه بحث من وجوه منها
انه قد مر آنفا ان النزاع في ان المفهوم المسمى بالوجود هل يحصل لنا بديهة او اكتسابا كما يقتضيه
عنه قول المص اذ لا مفهوم اعرف منه اي من مفهوم الموجود حتى يكتسب هذا المفهوم منه
وح يكون هذا اسما له وليس النزاع في الوجود الصادق على هذا المفهوم اذ بالكسب يكتسب
مفهومات اخر صادقة عليه لا نفس هذا المفهوم ولا كنه الموجود كما حسبه لما عرفت من انها
حقايق مختلفة ولا يمكن اداؤها في حد واحد ولو اراد المص ذلك لكان المناسب ان تقول
لا جزء له او نقول لا فصل له او ما شابه ذلك لا ان يقول لا مفهوم اعرف منه اذ لا يلزم
من كون مفهوم بديهيا لا يكون مفهوم آخر اعرف منه ان تكون كنه حقيقته بديهيا
ومنها ما ادعاه من ان الوجود بالمعنى المصدري الذي فيه الكلام موجود في نفس الامر
عنده فان المعترض بيّن ان الوجود ليس واقعا في الخارج ولا في الذهن ايض وما لا يكون
فيهما لا يكون في نفس الامر لانحصار نفس الامر فيهما وكذا الاضافة التي لا يكون موجودة
في الذهن ولا في الخارج لا تكون موجودة في نفس الامر بلا ريبة ومنها ان ما حسبه
من ان التمسك المذكور يقتضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج ايض موجودة
في الذهن في حيز المنع اذ ليس معنى حصول العرض الموجود الخارجي في الذهن ان يحصل
هذا الشخص بعينه في الذهن اذ موضوع العرض من جملة مشخصاته عندهم وبتبدل
يتبدل شخصية العرض قطعا والا يلزم ان تكون لشخص واحد موضوعان متباينان
في الوضع في حالة واحدة وهو ظاهر البطلان بل معناه انه حصل في الذهن صورة
اذا وجدت في الخارج كانت عين هذا العرض واذا حصل هذا العرض في الذهن
كان عين هذه الصورة حسبما حقق في موضعه وحصول العرض بهذا المعنى
في الذهن لا يقتضي ان تكون الثوب اسود في الخارج بالسواد الحاصل في الذهن
وانما يكون كذلك لو كان الشخص الخارجي بعينه موجودا في الذهن وليس فليس
ومنها ان ما توهم من ان حقيقة الشيء في الذهن حقيقته في الخارج بطل لما حققنا
في مباحث الوجود الذهني ولعل ذلك عن التحقيق مخالف لما ذهبوا اليه فانهم
ذهبوا الى ان الصورة الحاصلة في الذهن وهو العلم من مقولة الكيف والموجودات
من مقولات شتى وعلى تقدير اتحاد حقيقة الوجود ذهنا وخارجا لا يترتب عليه
ما رتبه عليه من ان الشيء الموجود في الخارج بالوجود القايم بالذهن لانهما شخصان
غاية الامر ان يكونا من نوع واحد فكما لا يصدق ان هذا الثوب اسود بالسواد
القايم بثوب آخر من نوع سواده كذلك لا يصدق ان الشيء موجود بوجود قايم
بالذهن من نوع وجوده ومنها ان الوجود الذي قد حكم المعترض بعدم ان فرده
في نفس الامر وشبهه بالكلي الفرضي هو بالمعنى المصدري كما لا يخفى ومنها القايل

قد حسب انه بمعنى الموجود حيث قال تشبيهه بالكلي الفرضي في غاية البعد فان الوجود
ههنا بمعنى الموجود وما استدل به على ان حصص الوجود بالمعنى المصدري في نفس
الامر في غاية الركاكة اما الوجه الاول فلانه لا يلزم من قولهم كل كلي فهو نوع بالنسبة
الى حصصه ان يكون لكل كلي في نفس الامر والا لزم ان يكون للكليات الفرضية كاللاشيء
وشريك الباري تع عنه حصص في نفس الامر فهو واما الوجه الثاني فلانه ان اراد
بقوله الحصص يصير موضوعات في القضية الموجبة الصادقة ان حصص الوجود بالمعنى
المصدري يصير موضوعا في القضية الموجبة الممكنة او الفرضية كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع كما سيأتي وان اراد انها تصير
موضوعا في الموجبة الفعلية الصادقة فممنوع واما ما حسبه من رفع الامان من احكامهم
فمبني على عدم الوقوف بها فان الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسايل ساير العلوم بمنزلة
القياسات الاستثنائية والمقدم الاستثنائية يعلم في العلم الآلي مثلا اذا قال
المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان
زواياه كذلك ويعلم من العلم الآلي انه موجود واتحاد مفهوم نقيضه
قيد لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات
زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هي المشتقات
كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية قال صاحب الحواشي فيه بحث لانه ان اراد ان
اللاوجود بمعنى غير الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه بالفارسية نه بودن
وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة قال صاحب الغواشي واقول قد حمل
الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا الجيب لم يشم رايحة الصناعة
اذ على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض مثل
كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتباينين متباينان تباينا جزئيا لا تباينا كليا
قالوا لانه قد يكون بين نقيض المتباينين عموم من وجه اذ بين نقيض الاعم وعين
الاخص كاللاحيوان واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا ولو كان
معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم
الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق
على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثلا اللاانسان على بعض الحيوان و
لا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض تباين كلي اذ لا يصدق
عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك ونابودن انسان على
امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى الاشتقاقي اعني
ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عبارتهم وقال صاحب الحواشي فيه بحث لانه

على زيد فعلم مما لا
عمض الوجود وان
اراد ان اللاوجود
على زيد الوجود صادق
ص

ان اراد ان المعترض حمل رفع الوجود على المعنى المصدري فلم يكن لا للزم من ذلك
ان يكون الرفع المعتبر في النقيض مطلق كذلك فكما ان الوجود بالمعنى المصدري و
الانسان مثلا ليس كذلك كذلك اللاوجود بالمعنى المصدري واللاانسان ليس كذلك
ومن شم رائحة الصناعة الخ لا ينبغي ان يشتبه عليه مثل ذلك واذا لم يكن الرفع المعتبر
في النقيض مطلق بالمعنى المصدري لا يلزم شئ من المفاسد المذكورة كما لا يخفى
هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر قال صاحب الحواشي ح اذ هذا الدليل
لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق
وان الوجود زايد على كل ما يحمل هو عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود
آخر فلا دلالة على ذلك كما لا يخفى قال صاحب الغواشي واقول المشترك غير
المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر والحاصل ان الدليل لو دل على
اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جملته الوجود نفسه فيلزم
ان يكون للوجود وجود آخر والحاصل ان الوجود المشترك غير المشترك فيه فيكون
له وجود آخر هذا توجيه الايراد وح يندفع ما اورد عليه وقد لخصنا هذا المبحث
في حواشينا وان اردت تحقيق الحال فعليك بالحواشي بعد تجريد النفس عن الغواشي
قال صاحب الحواشي وفيه بحث لانه ان اراد بقوله المشترك غير المشترك فيه
انه غير الامور المشترك فيه فمسلم وههنا كذلك فان المشترك مفهوم الوجود والامور
المشترك فيه الماهيات ومفهوم الوجود جميعا وان اراد انه غير كل واحد واحد من
الامور التي يشارك غيره في الاطلاق هذا المفهوم عليه فمع الايدي انه منهم
الشئ ث رك الماهيات في اطلاق هذا المفهوم عليه وكذا مفهوم المفهوم ومفهوم
الممكن ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى والجواب ان التردد انما يقع فيما
من الموجودات قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات
سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع
الحكماء فلا يلزم من كون الوجود معقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه قال
صاحب الغواشي اقول قد اخذ ذلك من الحواشي ولم ينقله بتمامه اذ ذكرنا هناك
ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية موجودة بهذا المعنى
ولعله انما تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا
قال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ قوله قد اخذ ذلك من الحواشي غير م كيف
وذلك مكتوب فيما علقه المعترض قبل حواشيه على التجريد لا دخل له
في الاستدلال قال صاحب الحواشي اقول لو كان مفهوم العدم متعددا
لصح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم ح رفع وجود خاص وانحصار الشئ

مبحث اشتراك الوجود

121

بين وجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى
آخر منه فلا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي حكمة قال
صاحب الغواشي فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان
الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث
لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا الغرض ح فلا بد في اثبات المط
من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود
وسلب الوجود بالكلية لا لسلب وجود خاص فلا التقدير اي على من اخذ المقدمة الاولى
وقال صاحب الحواشي وفيه بحث اذ لا نم ان الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع
الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير ان يكون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا
ولا يجوز استعمال شئ منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم
جميع معانيه وليت شعري بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا
لفظا الى ان حكم بان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير خفي
مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى ثم قال صاحب الغواشي اقول الحصر الذي تمسك
المستدل به هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشئ معدوما ليس له وجود البتة
كما ذكره المص في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواضع استعمال ذلك الحصر
ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر عقله في الكلام
في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم التعجب الذي اشار اليه بقوله
كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي الخ فان ابطال الشئ لا يكون
مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل انا نحصر حصرا عقليا احد طرفيه
يعاند الوجودات كليا وانكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول لا يصح
هذا على تقدير الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه كما لا يخفى ولا له ان يقول انه
غير واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال وليت شعري ان اي امر دعاه الى ان حكم
بان ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى حكم
بان المراد بالعدم على ما ذكرته جميع معانيه وبان ذلك في غاية الخفاء مع انه
لا يخفى ان ما ذكره ههنا من قبيل المنع على التقدير وهو غير نافع كما تقرر في موضعه
وقال صاحب الحواشي فيه بحث لان الكلام وان كان في رد الاشتراك اللفظي
لكنه مبني على تقدير الاشتراك اللفظي لانه برهان خلفي كما يفصح عنه قول الشارح
العدم واحد فلو لم يكن الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر وحاصله ان الوجود
لو كان مشتركا لفظيا لبطل الحصر بينه وبين العدم وهذا هو الذي ادعاه المعترض

الى ان حكم بان ابطاله الاشتراك اللفظي لهذا الطريق على تقدير الاشتراك
اللفظي والعجب ان ذلك مع ظهوره خفي عليه واعاد دعوى بداهة وحدة العدم فهو
بعينه جار في الوجود وحكمهما في ذلك واحد وكل ما ذكره في العدم فهو جار في
الوجود فمن لا يسلم وحدة الوجود لا يسلم وحدة العدم فكيف يسلم ان العدم بمعنى واحد
مقابل للوجود على تقدير تعدده حتى يصح منع الخصم صاحبه واعاد دعواه من ان
المنع على التقدير غير نافع فيضر ان كان الدليل مبنيا على التقدير المذكور كما فيما نحن
فيه وسلم ان لم يكن كذلك اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق
انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غير مسلم لان زيدا
على كلا التقديرين لا يخلو عن الوجود الخاص ورفعه حسب ما حققناه آنفا
قال صاحب الغواشي اقول الظاهر حمل العدم على المعنى المتبادر المعاند
لجميع الموجودات واعتبار اختصاصه بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد صرح
بذلك في الحاشية وح يسقط ما ذكره قال صاحب الحواشي وفيه بحث لان سقوط
ما ذكره غير مسلم اذ عند القائل باشتراك الوجود ليس للعدم معنى معاند لجميع
الموجودات ضرورة ان رفع هذا ورفع ذاك معنيان فهو لا يسلم وحدة العدم
وما ذكره هذا القائل في بيان وحدته جار في وحدة الوجود فيحمل العدم على معنى
واحد كيف يستقيم الزامه ولو كفى ذلك في الزامه فليحمل الوجود على معنى واحد ليصير
ملزما من غير حاجة الى الاستدلال لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
قال صاحب الغواشي فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفع الوجود
ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض
للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين
الاول كما توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود
ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون
في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول
وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة
الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة
المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة
المحمول دون الوجود الذي في قوة الموجبة قال صاحب الحواشي وفيه
بحث اذ قوله فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول يرد
فانه على ما فرضه في قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس ليس الانسان

عدم العدم
رفع العدم

بحيوان اذا فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة و
اذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة رفع السالبة لا في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول
كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه
لا يتمشى الجواب ما ذكره وايضا اذا اجري الدليل المذكور في القضايا بان يقول السالبة نقيض
الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت لها نقيضان
الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب
بخلاف الاول لا يندفع عنه السؤال بمثل ما ذكره فما ذكره في هذا التفصي منقوض والجواب
الثاني نقض تمهيد مقدمة على ان نقيض الشيء لما كان معتبرا برفعه كان الشيء مرفوعا به فلا محالة
يكون احدهما رفعا للآخر ويكون الآخر مرفوعا به مثلا ان يكون السالبة رفعا للموجبة والموجبة
مرفوعا بها ولما امتنع ان يكون الشيء رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا للسالبة
فلم يكن نقيضا لها بهذا المعنى لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة
اطلق اسم نقيض السالبة عليها اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح
شارح الرسالة الشمسية وغيره اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين
ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان قول المورد كون احد المفهومين نقيضا
للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ممنوع اذ نقيض الشيء على ما يخرج من تعريف النقيض
هو رفعه والممتنع ان يكون كل من الشيئين رفعا للآخر نعم قد يطلق النقيض على المرفوع
توسعا وليس الكلام في ذلك اذ الكلام فيما هو النقيض حقيقة ثم قال صاحب
الغواشي اقول لا يخفى ان الايراد الذي ذكرته نقض اجمالي وما ذكرته في الجواب
نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي ومقابلته بالمنع خارج عن قانون التوجيه
ثم ما اعتبره من القضية السالبة السالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم لان القضية
السالبة انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر او ما يجري
مجراه من الصدق وح يكون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا يمكن ايراد السلب
الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة من غير تاويل ليحصل
قضية سالبة السلب كما يحكم به الفطرة السليمة كيف ولو جاز ذلك
لبطل احكام القضايا في التناقض والعكوس وغيرهما اذ ح يكون السالبتان
متنافيتين مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى واما قول بعضهم نقيض كل شيء رفعه
فما لا تعويل عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شيء نقيضه كما ذكره الاستاد المحقق
قدس سره في حواشي شرح المختصر فعلم ان التناقض يعتبر باختلاف المذكور وهو كما

اطبق عليه القوم وكيف يكون الشي نقيضا لآخر ولا يكون الاخر نقيضا له مع ان التناقض من النسب
المكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه اثبت التناقض حيث قال ظهر ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين واراد بهما الشي ورفعه منع ان احد كون المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون
الاخر نقيضه وهذا تناقض صريح كما لا يخفى وقد وقع الشارح التسمية مثل هذا فانه في اشارة
قوله نقيض كل شي رفعه قال كذلك دوام الايجاب تناقضه رفع دوام الايجاب ومن البين ان
المناقضة يكون من الجانبين فدوام الايجاب يكون مناقضا لرفع دوام الايجاب بل نقول
لما صرح الشارح ههنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل من المفهومين
نقيض الاخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض الاثبات والاثبات ليس
نقيضه وذلك وايضا يكون نقيض السالبة التي هي سلب الكلي كقولك ليس لا شي من الانسان بحيوان
هو السلب الكلي اعني لا شي من الحيوان بانسان بحيوان لان قولك لا شي سور السلب الكلي فليس لا شي
سور السلب الكلي وهو ظ ولا سور السلب الجزئي لانه لا يدل على سلب المحمول عن بعض افراد
الموضوع لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل على السلب عن افراد الموضوع لانا
نقول يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون نقيضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول
وايضا ح ينعكس السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كونها احدى الخاصتين لان قولك
ليس لا شي من الانسان بحيوان يستلزم قولك ليس لا شي من الحيوان بانسان وايضا يلزم
انتاج السالبة صغرى الشكل الاول كقولك ليس لا شي من الانسان بحيوان وكل حيوان
جسم فليس لا شي من الحيوان بجسم وايضا يلزم ان يكون صدق السالبة نقيضا لوجود الموضوع
فان السالبة السلب على فرض تحققها انما يصدق بوجود الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعها
صدق السالبة فلم يصدق سلبا السالبة فعلم انه لا يجري الدليل في النقيضين لان معناه
على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه وما ذكر من امتناع كون الشي رفعا لرفع نفسه ح اذ
اذ عدم علام العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما حسبه من انه اذا وضع موضع
العدم رفع الوجود لا يتمشى الجواب الذي ذكرته مندفع بان الجواب عينه ما هو الجواب
عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود الا في مجرد اللفظ اذ المراد بالعدم
ههنا رفع الوجود كما مر من ان العدم هو السلب الوجود مقدر بالقرينة وما نقله عن شارح
التسمية لا تعويل عليه وكيف يقال ذلك بعد تغير القوم التناقض بالاختلاف المقتضي
لذاته صدق احديهما كذب الاخر وتحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والسالبة التي نقيضها
دون القضية التي اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه يمكن تحقيق تلك
القضية في العقل وقال صاحب الحواشي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان المذكور
اولا نقض اجمالي بل هو سند لمنع قول الشارح التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
وما ذكره في معرض الجواب اثبات للمقدمة الممنوعة على ما هو الظ من عبارة الجواب

وما ذكره المعترض مناقضة فيكون موجها واما ثانيا فلانا لا نم قوله لا يمكن ايراد السلب
الرابطي على السلب الرابطي فانه دعوى من غير بينة مع ان خلافه بين اذ لا شبهة على من له
ادنى فهم انه كما يجوز سلب الربط الايجابي كذلك يجوز سلب الربط السلبي قوله القضية
السالبة انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر او ما يجري مجراه من
الصدق وذلك لان القضية مطلقا موجبة كانت او سالبة اورد عليها السلب او لم يورد
واعتبر فيها تحقق ما فان ادعى ان ذلك مانع من ورود السلب على الربط فلا يكون رفع
الموجبة ايض رفعا للربط وان ادعى انه مانع في السالبة دون الموجبة فذلك تحكم محض
غير مسموع ثم التحقق المعتبر في القضية انما هو تحقق الربط الماخوذ فيها ولذلك تسمعهم
يقولون النسبة واقعة اي محققة ويكون رفع التحقيق المعتبر في القضية رفعا لتحقق الربط
الماخوذ فيه ورفع تحقق الشي رفعه او مستلزم لرفعه فان رفع تحقق زيد رفع زيد او مستلزم
لرفعه وكذا رفع تحقق السواد عن الثوب رفع للسواد عنه او مستلزم لرفعه عنه فيكون
رفع تحقق القضية رفعا لربطها او مستلزما لرفع ربطها فما حسبه من ان سلب القضية رفع للتحقق
المعتبر فيها ولا يمكن رفع ربطها كلام عليل خال عن التحصيل وعلى تقدير ان يكون لذلك معنى
محصل فكيف يصلح بذلك ما ادعاه من ان سلب السالبة سلبه للموجبة السالبة المحمول اذ من البين
ان السالبة لا تصير بدخول السلب عليها موجبة سالبة المحمول وهو في جواب هذا الايراد علية
افاد هذا الكلام واما الحكم ببطلان الاحكام فمنشاه سوء الاخذ ما وقلة التامل فافاد ذلك
لان رفع السالبة نقيضها لان رفع كل شي نقيضها كما اعترف به ولما كانت الموجبة لازمه مساويه
له اجرى مجراه وعرف التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب قال العلامة الرازي
في شرح المطالع فان قلت اذا اكتفى في اخذ النقيض ان يحمل على ما ينتفى الحاجة الى
التفصيل الذي يورده الجمهور في تحصيل نقيض بعض معقول الغرض تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها ولوازمها المساوية حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
ويسهل الستعمالها في العكس والاقيسة والمطالب العلمية هذا كلامه وهو صريح في ان
نقيض الشي اما رفعه او لازم مساو لرفعه ولا شك ان الموجبة ليست رفعا للسالبة
بل هي لازم مساو لرفعه اقيم مقامه وتغير التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب
والسلب مبني على هذا ولولا ذلك لا يرد النقض بالسالبة وسلبها لان سلب السلب في حكم الايجاب
الذي لازم له واقيم مقامه ثم اخذ النقيض يكون على وجهين احدهما مثل ما اثبت كما
نقلناه من شرح المطالع انفا ونقيض الشي اذا اخذ بهذا الوجه كان معناه رفع ذلك
الشي وذلك الشي ليس نقيضا له بهذا المعنى لانه ليس رفع رفعه بل يكون مرفوعا به
والثاني ان يوخذ بانه احد المفهومين المذكورين اللذين يقتضي صدق احدهما كذب
الاخرى واذا كان احد الشيئين بهذا المعنى نقيضا للاخر كان الاخر لا محالة نقيضا له ولما

احد المعترض النقيض بالوجه الاول وحيث قال نقيض الشيء لما كان معتبرا برفعه حكم بان الشيء
ليس نقيضا لنقيضه بهذا المعنى وبهذا القائل لم يفرق بين التفسيرين وحسب ان كون الشيء
نقيضا لآخر باي معنى كان يستلزم كون الآخر نقيضا له وليس كذلك لما عرفت فلا يكون في كلام
المعترض تناقض بل يكون التباس في كلام القائل وكذا الحال فيما نسبه الى شارح الشمسية
واما ثانيا فلان الشارح قد ادعى ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين واورد عليه ما يدل انه
قد يكون بين ثلثة لان العدم نقيض للوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود
نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له وعدم العدم ايضا
نقيض للعدم فقد ثبت له نقيضان ومنع المعترض قوله فيكون الوجود نقيضا للعدم لان
العدم نقيض الوجود بمعنى رفعه والنقيض بمعنى الرفع غير متعاكس فلا يلزم ان يكون الوجود
نقيضا له بهذا المعنى ولا يلزم من قول الشارح التناقض لا يكون الا بين مفهومين ان يكون
النقيض بمعنى الرفع متعاكسا حتى يكون ذلك المنع منافيا لكلامه واما ما اشكل عليه من ان ليس الا
سور اي قسم من القضايا فانما يكون مشكلا لو كانت القضية المسورة من القضايا المعتبرة
التي اعتبرها القوم وبينوا احكامها واحوالها لكن سلب السلب ليست من القضايا المعتبرة
بل هي من القضايا التي اقيم لازمها المساوي مقامها ولازمها ليس لا شيء الذي اقيم مقامها
وبين احكامها هو الموجبة الجزئية وهي من القضايا المعتبرة على ان قوله السلب يصير محمولا في
القضية غير مسلم اذ كما لا يلزم في السالبة الحاكمة بسلب ثبوت الباء ان يكون الثبوت محمولا
لان الباء محمول وسلب الثبوت رابطة كذلك لا يلزم في سلب السالبة الحاكمة بسلب سلب
ثبوت الباء ان يكون السلب محمولا لجواز ان يكون الباء محمولا ويكون سلب سلب الثبوت
رابطة واما رابعا فلان توهم بطلان الاحكام المذكورة مبني على سوء اخذها مثلا قولهم
من شرائط انتاج الشكل الاول ايجاب الصغرى يدل على ان انتاج السالبة فيها ليس قانونا
كليا ولا ينافي ذلك ان ينتج فيها بعض السوالب المستلزم للموجبة حيث لم يكن ذلك قانونا
كليا ولذلك لا ينتقض قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها بان كل انسان ناطق يصدق
عكسه كليا وكذا الحال في ساير الاحكام ثم ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما محققا
كما ان المهملة في قوة الجزئية لذلك ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان
بعض الاحكام الموجبة عليها ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد ولا ينبغي ان يشتبه ذلك
على من شم رائحة المنطق ولان امتناع كون الشيء رفعا لرفع نفسه ظ لان الرفع انما يتعين
بتعين المرفوع فيتوقف تعينه على تعين المرفوع فلو كان المرفوع رفع رفعه يتوقف
تعينه على تعين رفعه فاذن يتوقف تعين كل منهما على الآخر فان قلت عدم العدم
رفع لنفسه قلنا ليس كذلك لان الرفع عدم العدم والمرفوع ليس عدم العدم فكيف
يكون رفعا لنفسه ولان عدم استقامة جوابه على تقدير ان يوضع موضع العدم رفع الوجود

اذ رفع الوجود يغاير قابل للقسم الثاني من الترديد الذي ذكره في العدم فلا يستقيم ان قال
ان احد رفع الوجود بمعنى ثبوت السلب للموجود ان ثبوت السلب ليس معناه ثم من العجب
الذي ليس منه بعجب انه جزم بان رفع كل شيء نقيضه ويلزم من ذلك ان يكون رفع السالبة
نقيضها وانت خبير بانهما لا يختلفان بالايجاب والسلب بلا مسامحة فلو عرف التناقض باختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب لم يدخلا فيه ولا يكون التعريف جامعا وشارح الرسالة الشمسية
نقل مسامحة عن القوم بان ذلك لما نصر التعريف جامعا وهي اذ رفع السالبة في قوة الموجبة
اللازمة لها فاعطي حكمها وهو يطول سلامته انكر ذلك على شارح الرسالة وقال لا تعويل
على ما ذكره لان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب فاعتبروا
ما اولى الايجاد والعجب من ذلك التناقض واختراع القضية الحاكمة بسلب سلب المحمول عن
الموضوع الى المعترض مع انها من القضايا المشهورة المسطورة في حواشي الكتب المطعم
قال شارح المطالع كلما كان المحمول مرتبطا بالموضوع ثابتا له كانت القضية موجبة ومتى رفع
الربط الايجابي كانت سالبة والحرف الذي يدل على رفع الربط هو حرف السلب ثم لا يخ
اما ان يكون طرفا القضية مختلفين باقتران حرف السلب بهما او لا يكونا مختلفين
فان كانا مختلفين باقتران حرف السلب باحدهما دون الآخر او اقترن باحدهما زوجا
وبالآخر فردا يكون القضية سالبة فان قلت ليس ليس زيد بكاتب فقد رفعت
رفع المحمول وهو رفع المحمول فيكون سالبة وان لم يكن طرفا القضية مختلفين
في الاقتران يكون القضية موجبة سواء لم يقترن حرف السلب باحدهما اصلا
او اقترن ولم يختلف بالعدد كما اذا قلت ليس ليس زيد ليس ليس بكاتب هكذا
قيل وفيه نظر لان اختلاف طرفي القضية في الاقتران لا يستلزم كونها سالبة
فانه لو اقترن حرف السلب بالمحمول ولم يقترن بالموضوع اصلا او بالعكس يكون
القضية موجبة مع اختلاف طرفيها في الاقتران لكن المتصلة الموجبة الكلية لا تنعكس
كلية والاولى ان يقال حرف السلب في القضية اما ان يكون زوجا او فردا فان
كان فردا فالقضية سالبة والا فموجبة وبالجملة ظ من هذا الكلام وفيه تصريح بان
القوم اعتبروا القضية المذكورة وبان رفع الايجاب سلب وسلب السلب
ايجاب فعلى هذا لا يكون قوله ليس لا شيء من الانسان بحيوان سالبة كما توهم
ونبه عليه ما شاء   لا نم ان مفهوم العدم واحد قيل قد استدل على
تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان
ينقله ويورد المنع عليه ان قصد المنع والا فعليه وانا اقول لو كان
للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل

خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما وذلك
مما يرفع التناقض بينهما مطلقا وهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق
امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود
وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فمسلم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب
مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل
بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف
ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او بغيرها او ثبوت
غيرها لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود
فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه ح لا يلزم
من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها وفيه بحث
اما اولا فلان تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب له وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت
للسلب وتصورها لازما لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع
عن النقيضين هو ان يكذب فيه كلاهما وهذا مخصوص بالقضايا اما المفرد ونقيضه الذي كلاهما
فيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا يوصف
بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فامتناع ذلك
مم الا يرى ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك
كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله واما ثالثا
فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية و
لم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه الذي ذكرها يرد عليه انه ليس الكلام في
ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف
الى الماهية ويقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك التركيب الاضافي معنى بخلاف
ما اذا اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني
قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم
آخر في غاية البعد عنه ثم قيد اقول من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازما
بين الثبوت لا يكون امتناع الخلو الواقع عنهما لمفهوميهما مع الخصوصية اذ لا دخل للخصوصية
في ذلك بل لنفس مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصية اللازمة فيكون مفهوم العدم المقابل
للوجود في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه متعددا لم يمنع العقل بمجرد ملاحظته
وملاحظة ما هو سلب له تجويز خلو الواقع عنهما وعبارتي ينادي على ذلك حيث قلت
فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما فسقط الايراد الاول وظاهر ان المراد

125 من خلو الواقع عنهما خلوه عن العصص اللتين هما في قوتهما فان خلو الواقع عن المفردات
يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع خلو الواقع عن الوجود والعدم معناه انه يكون
شيء لا يصدق حمل الوجود عليه ولا سلبه حتى يكذب انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع
هو ان يتحقق الواسطة واستحالة الواسطة اثباتا ونفيا في المفردات باعتبار القضايا
التي هي محمولاتها شايع ذايع كقولك لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة
بين الشيئين تستلزم خلو الواقع عنهما فسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما هو
على السؤال الذي صدرته بلا يقال واجيب عنه بقوله هب انه كذلك تنبيها على فساده فلا توجه له
اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من المناقشة وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه على تقدير ان يكون
الخصوصية الداخلة في السلب لازما بين الثبوت له لا يكون امتناع خلو الواقع عنهما لمفهوميهما
مع الخصوصية اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون السلب مع الخصوصية والسلب بلا خصوصية
مشتركين في حكم واحد وهو ان كل واحد منهما مع المسلوب بحيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما في
نفس الامر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للخصوصية مدخل في ذلك الا يرى ان الاثنين والثلثة
مشتركين في ان كل واحد منهما مركب من آحاد ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للثالث مدخل في
التركيب المذكور ومثلا سلب السواد المركب يشارك سلب السواد في ان كل واحد منهما بحيث لا يجتمع مع السواد
في محل ولا يرتفعان عنه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للتركيب مدخل في ثبوت هذا الحكم لسلب
السواد المركب فلا يسقط الايراد الاول واما ثانيا فلان معتقده من ان الغرض في قوله
القضية كلام خال عن التحصيل غير صالح للتعويل اذ لم يرد ولم يرد في زبر الاولين ولم يذهب اليه
غيره من الآخرين فلا يسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فلما اعترف بوروده
وبان كلامه ضعيف وغاية ما ذكره انه كان مطلقا على فساد كلامه فكيف رتب على ذلك قوله
فلا توجه له اصلا لانه لا الاشتراك في مطلق السلب منع اشتراك السلب خروج عن
الانصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهيات لكان العدم رفعها في انفسها فيكون
عدم كل ماهية ح معنى كلمة النفي مضافا اليها كاللاانسان واللافرس فلا محالة يكون
معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المص بوحدة العدم على وحدة
الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم
الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو ح بل نقيضه هو
المتعدد لا المطلق المشترك قيل اقول لا يخفى على الفطن انه لا فرق بين ما ذكره
وبين ان يقال وجود كل ماهية معنى كلمة الموجود مضافا اليها ولا شك ان من يمنع
اتحاد مفهوم الوجود يمنع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي في الاسم
يجري في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس الماهية
يكون العدم رفعها في نفسها لا دخل له في التفرقة اصلا فالانصاف ان ما ذكره

خروج عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذي نقله عن حاشيتي
في الحاشية الشائعة وكان الاولى ان يدعه وصاحبه وفيه بحث اذ ليس معنى كلمة لا رفعا للوجود
حتى يترتب على ذلك انه من كان معترفا باشتراك الوجود لفظا ينبغي ان يعترف باشتراكه ايضا
كذلك لان رفعه هو العدم لا معنى كلمة لا ومن البين انه معنا مشترك معنوي مثلا بين اللاانسان
واللافرس واللاسواد وغيرها نعم منع اتحاد مفهوم الوجود باتحاد وجه نكره هذا الامر الضروري الذي
لا يستغرق يكون الوجود مشتركا لفظيا او معنويا فاذ نحوله لا لذلك اذ منع اتحاد مفهوم الوجود بمنع
اتحاد مفهوم كلمة لا غيرة لظهور ان لا علاقة بين هذين الامرين واما قوله فالاولى ان يدعه
وصاحبه فانما يرد عليه لا على المحشي لان هذه الحاشية من حواشيه القديمة المتقدمة على حاشيته
بالزمان والمقصود انه لا يلزم قيد الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكرنا
من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبا كيف وهو
لا يصدق عليها فان وجهه انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر
والاعراض دون وجود البعض الاخر منها فيصح تقسيم اي وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا
هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افرادا للقيد المقسم اي الممكن بل هي حصص مضافة
الى افراد هذا المقسم فلا مدخل لهذا الايراد بمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد
المقسم لجواز ان يكون هذا المقسم اعم من المقسم وفيه بحث اذ لا يلزم ان الوجود مشترك بين جميع الوجودات
بل الوجود اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك
بين جميع الموجودات وكيف يكون الوجود مشتركا بين الوجودات وهو لازم [illegible] الذهن في الحصص
فالحكم بالوجود لا يعطي الاشتراك بينها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات لا ثم ان شمول المقسم
لاقسامه كاف في اثباته للاتصال الذي ابداه في حواشيه القديمة [illegible] في هذا القائلة
فانه هذا الى [illegible] وقد اورد عليها في توجيه السؤال وقال ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح لان كلام
الشارح في هذا صريح في الدعوى اولا اشتراك الوجود بين الموجودات وصرح ثانيا بان المقسم هو
الوجود وافراد الممكن هذا المقسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحمل عليها الوجود مواطاة فاذا حكم
بجواز عموم هذا المقسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب
الحمل فكيف حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بينها بحسب الحمل مواطاة حكم ثانيا
بجواز عموم هذا القسم من المقسم ولم يرد عمومه بحسب الحمل المذكور ولا يتاتى ذلك صحة تقسيم مثال الحيوان
الى الابيض كما لا يخفى قال بعض الفضلاء اذا اشتد المقسم يجب ان يكون مشتركا بين جميع افراد اقسامه معقول
المستدل هو ان الوجود مشترك بين جميع افراد الاقسام التي هي الممكن الموجود والجوهر الموجود والعرض
الموجود فلا يتوهم وروده السؤال سواء اراد ان بل المقسم قيده او بدله بقيد المقسم ولو اريد بالقيد
ما ذكر او بدله بقيد المقسم لم يكن المنع المورد في السؤال واردا على مقدمة من مقدمات الدليل لظهور

126

ان مراد المستدل بالاقسام في المقدمة القائلة بان مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسام الاقسام جميعه لا وجوبها
وفيه بحث اذ يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب وبعض افراد الممكن دون بعض منها فان الوجود بمعنى
الموجود يكون جميع افراد قسم بعض افراد الممكن ولا يلزم من اشتراك الوجود بهذا المعنى بين جميع افراد قسم
اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو المطلوب فلو اكتفى المستدل بهذا القدر لم يثبت اشتراك الوجود بين الجميع فعلم
ان مراده انه غير منحصر بعدم قبله اقول عبارة الشارح هنا صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح
بانا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل الاقسام
على الوجود اشتركه وهذا سوائكم مثل هذا التقسيم بتقسيم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع قطع النظر عن ذلك
فالتقسيم انما يكون الى امور يصدق المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة ولو قسم احد السواد مثلا الى الحبشي والرومي
لذمه العقلاء ويكون مخلصه ان يقول اردت بالاقسام سواد الحبشي وسواد الرومي او اردت بالسواد
الاسود ومن هنا يظهر الحال في ان اشتراك الوجود بين الموجودات في على اشتراكه بين وجوداتها عند الشارح
لانه لم يجعل الوجود هنا بمعنى الموجود كما هو المتبادر وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور
والاتصال الذي ابداه في الحاشية القديمة وهو فمعناه في الحاشية القديمة كما مر نقله وجعل المقسم الوجود
والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن هذا المقسم مما لا يخفى سماجته اذ يجب ان يكون المقسم اولا
للوجود والاقسام لا يصدق عليها المقسم اعني نفس الواجب والممكن وهو بناء اذ المقسم معتبر في الاقسام
كما مر وثانيا ان الممكن الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي هو المقسم
مع عدم صدقهما عليه مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر ان يكون في الموجودات هو العموم بحسب الصدق والحمل
الحملي فيكون نظم الكلام مولفا من تقسيم لا يصدق المقسم على اقسامه وتقسيم يصدق المقسم على اقسامه والحكم
بان اقسام المقسم الثاني اعم من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه ولا يخفى شناعته وفيه بحث لانه اورد
فانه ان الغرض اشتراك الوجود بين جميع الموجودات وما ذكره من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته
وحينئذ دفع اعتراض الشارح بذلك بل نبهنا على ان ذلك ليس كافيا في اثبات الغرض بناء على الاحتمال الذي
ذكره في رد كلامه وبان اعتراض الشارح لا يندفع بذلك في مادة الاشكال غير منحصر [illegible] على اثبات
الكلام ورود هذا الاعتراض وحسم مادة الاشكال اعرض عن ذلك صفحا وتشبث بان عبارة الشارح صريحة
في ان الغرض اشتراك الوجود بين وجودات الماهيات لا بينها بناء على ان المقسم انما يكون الى امور يصدق
المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة والوجود لا يصدق على الماهيات ولا يصح حمله عليه مواطاة
ولم يتذكر ان غرضنا لعموم لهذا الاستدلال رد ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري من ان الوجود نفس
الماهية ولو سلم الشيخ انه لا يحمل على الماهية مواطاة يكفي ذلك في بطلان ما ذهب اليه من انه نفس
الماهية وكيف يسلم من ذهب الى ان وجود الجوهر ليس الا عينه وكذا وجود العرض ان الوجود
ينقسم الى امر مضاف الى الجوهر وامر مضاف الى العرض اللهم الا اذا احدث الانفصال بينهما
فالشيخ ذهب الى الوجود محمول على الماهية مواطاة والظاهر ان القوم لا ينازعون مع الشيخ في
حمل الوجود على الماهية وانما ينازعون في فائدة الحمل كما يتضح عند قول المصنف وفائدة الحمل
ولو نازعوا في صحة الحمل لتمسك [illegible] وعدم صحة حمل الوجود على الماهية مواطاة بالوضوح

وتقرير بعد ذلك وانت خبير
بان ليس المدعى الا ان
الوجود المطلق المشترك
زائد على الماهيات
يدل على هذا ايضا

مبحث زيادة الوجود

مهما اشار ان الوجود مشترك بين الماهيات معنى مع الاغماض عن انه محمول عليه مواطاة كما زعمه الشيخ او لكونه كذلك
لتكون وذلك ما ذهب اليه الشيخ المذكور من انه مشترك بينها لفظا لا انه مشترك بين وجودات الماهيات فان
الشيخ ليس قائلا بها ولا انه كما يشير من ان ليس للوجود افراد في الماهيات حتى يكون غرض الم
اشارة اشتراك الوجود بين وجودات الماهيات ولم يذكر انهم ان انه صرح في صدر البحث بذلك حيث قال
السند يدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات ولا انه قول المصنف وتردد الذهن
في الخصوصيات مع الجزم بالوجود يعطي اشتراكه بين الموجودات لا بين الوجودات فلو كان
الدعوى الاشتراك بين الوجودات لم يكن الدليل واردا على الدعوى   فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط حتى لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يتعقل مقصد لا يلزم
الانتهاء الى البسيط فان المركب منها مختلف ذهنا وخارجا وفيه بحث اذ التركيب بدون
نحو من انحاء الوجود ممتنع فما يكون ~~تحققا~~ ممتنعا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا
واذا لم يكن مركبا قطعا لم يكن عدم الانتهاء الى البسيط نقيضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب
اليه فلا نقول به نسلم واقول التركيب العقلي على قسمين احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي
كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط
الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو
بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل
في العرض فلا تتم ما ادعوه من نفي كون جزء ما عقليا مطلقا ونفي الاعراض العقول عن
هذا القسم من التركيب انه هي الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي
وفيه بحث اذ لا خفاء في ان المركب انما تركيبه من الاجزاء فان كانت الاجزاء حاصلة
بالفعل كان المركب بالفعل وان كانت بالقوة كان بالقوة ولا ان في حكمهم بوجود البسيط في المركب
انما يكون في المركب بالفعل اذ المركب بالقوة لا اجزاء له اصلا لا بسيطا ولا مركبا فان اراد ان
القسم الثاني داخل في المركب بالفعل اصطلاحا فقد يحليل العقل لنوع وكيف يعول العقلاء
بان المركب بالفعل والاجزاء بالقوة وان اراد انه داخل في المركب بالقوة لنوع لكنه
غير قادح في الحكم المذكور لانه على التركيب بالفعل   لان البسيط مبدأ المركب
فيه انه لا يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليها البرهان
فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها واما انتهاؤها الى
ما ليس بمركب فليس بها بينه والكثرة لا بد فيها من الوحدة العددية لا من الواحد الحقيقي
لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا اصلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان
الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد
من تلك الاحاد ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق اقول تحرير هذا البرهان هو ان
المركب لا بد له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا لكانت له اجزاء

غير متناهية كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة حتى ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة
يذكر ان حصول كل واحد منها موقوف على حصول واحد آخر فحكم حكم الاول بمن ان يحصل واحد
منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها قطعا نعم اذا سئل عن جزء
مركب معين منها فقيل هو مركب من معين آخر واذا سئل عن جزء هذا الآخر فقيل هو مركب من معين
ثالث وهكذا اذا كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يلاحظ
الجملة عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اسد واظهر من برهان التطبيق كما
لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا ثم فيه اقول اما
برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق لا يرجع الى محصل لانه ان اراد دعوى انه اذا لاحظ العقل
مجملا ان هذا الحكم بديهي فنعم وكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام على انه لا يكون
برهانا لان حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية
وان اراد ان الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد آخر الى غير النهاية
يستلزم امتناعه فهو اول المسألة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا
بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة على هيولى
العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعي البداهة على انه
يرجع الدعوى البداهة في نفس المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اولى
من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله وهو ليس من وظيفته لانه معلل وفيه بحث
اذ الدعوى ان المركب لا بد له ان يكون له جزء بسيط وبرهانه ان المركب لا بد له من اجزاء
فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب وان كان كل واحد منها مركبا لتوقف كل واحد منها على واحد
آخر واذا كان كذلك يمتنع حصول المركب منها اما المقدمة الاولى وهي ان المركب لا بد له من
اجزاء فظ وكذا الثانية وهي انه لو كان كل جزء منها مركبا يتوقف كل واحد منها على حصول
واحد آخر منها لجزم بامتناع حصول شيء منها بلا ريبة ولا شك في ذلك من له ادنى فهم وصحيح
بداهته غير مسموع ولا ساقي بداهته بهذه المقدمة يكون القياس المركب منها ومن مقدمة
اخرى برهانا واما ما نقل عن الحكماء من ترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب
المبدأ فهو مما لا يتوقف ذهبوا اليه قال المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير لا يجوز
ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحدة منها خاصة الوسط فيكون معلولا باعتبار
وعلة باعتبار وكل ما له خاصة الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية هذه عبارته
نعم بعض المتأخرين ممن لم يطلعوا على كيفية صدور الحوادث عن القديم عند الحكماء
نسبوا هذا اليهم وسيجيء تحقيق ذلك   ان اقتضى قيد قائلا ان يقول لم لا يجوز
ان تقتضي التشخيص بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى بعض آخر والعرض
بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة

والجواب ان هذا الذي علق عليه التشكيك اظهر غير كاف بل ان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة
انه يكون اولياً بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئاً بينهما وقد يجاب ايضاً بانه لم لا يجوز ان يكون المتواطئ
لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان كذلك لكم يكن شيء من الذاتيات متواطئاً والجنس عرضي للفصل والنوع للفصل
على ما هو مقرر فنقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فهو مصرح به في كتب القوم كشرح
مختصر ابن الحاجب وغيره وهو مما يشهد به الفطرة لان الذاتي اولى من العرضي بذلك الشيء ذاتية واما ان الجنس
عرضي للفصل والنوع والفصل للخاصة فلا يقتضي انتفاء التواطؤ اذ المعتبر في التواطؤ عدم الاختلاف
في الافراد الشخصية ولو تم فلا محذور اذ يكون متواطئاً بالنسبة الى ما هو ذاتي له فقط ومشككاً بالنظر
الى المجموع ثم ههنا لطيفة وهو ان يكون الصادق الطبايع بعضها على بعض كما صرح به في حاشيته التي سماها
الحاشية القديمة وفي هذه الحاشية التي في بحث تعريف المشتق حيث قال لان ما صدق عليه الجنس هو هذا
الحيوان الشخصي وقد نبهت مراراً على الصادق والطبايع ولم يكن يرجع واما الآن فقد صرح بما كما ترى
ولله الحمد وقد يجاب ايضاً ولا فلا بانا لانم ان صدق المفهوم على ما هو ذاتي له اولى من صدقه على ما هو
عرضي بالعكس اذ كيف يرجح الاولوية على ما صرح في موضعه اي ان يكون حصول الكلي في بعض افراده
اولى من حصوله في بعض آخر وليس لذاتي حصول فيما هو ذاتي له لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني
كي لا يحمل على الواقع يعني الاعتبار الذهني وسيأتي بيانه بما لا مزيد عليه فكيف يتصور الاختلاف في الحصول فيه
ولذلك لم يعتبر الحكماء الاختلاف بالذاتية والعرضية في التشكيك وما نقله عن شارح المختصر على تقدير صحة النقل
لا يلزم ان يكون حقاً سيما اذا ذهب اليه الحكماء فانه كثيراً ما يخالفهم واما ثانياً فلان ما ادعاه من ان المعتبر
في التواطؤ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية دون غيره فرية بلا مرية ولو سلم ذلك فنقول كذلك لان
الحيوان مثلاً عرضي بالعكس الى هذا الناطق لانه ناطق بالعكس الى هذا الضاحك واما ثالثاً فلان
القوم فسروا المشكك بالكلي المختلف حصوله في افراده باحد الوجوه الثلثة والمتواطئ بالكلي الذي
لا يكون كذلك فالكلي اذا اختلف حصوله في افراده باحد هذه الوجوه كان مشككاً باصطلاحهم
لا انه متواطئ بالعكس الى بعض الافراد ومشكك بالعكس الى بعض آخر كما حققه مما اختاره
خروج عن اصطلاح القوم الى اصطلاح آخر لم يتفق عليهم واما رابعاً فلان اللطيفة التي نقلها
شأن من لم يهم التحقيق حيث نقل عن المحشي ان ما صدق عليه الجنس هو هذا الحيوان الشخصي
وذلك ظاهر فان الجنس يختص بالحيوانات الجمعية وهم منه انه يكون مصادق الطبايع بعضها على بعض
وعدم دلالة ما ذكره على فهمه اجلى من ان يخفى على احد واما ثانياً لزم ان لو كان الوجود
متواطئاً فنقول لا يخفى ان مقتضى المفهوم لا يتخلف عنه سواء كان متواطئاً بالنسبة الى افراده
او مشككاً وقد يجاب اذا اقتضاؤه انما يكون شرط حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها
يختلف بالاولوية والاشدية والاقدمية كما حقق في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه
على شرح المطالع نقول لنا ان المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلاً في مفهوم اللفظ كان
مشتركاً وان لم يكن داخلاً فيه كان مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك الكلي على سواء اذ لا اعتبار بكل

128

الخارج عنه فيكون متواطئاً واجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه في وقوعه
على افراده وحصوله فيها ما عرفت على حدة فقال لا يمس هذا التفاوت ولا من الى ابطل
ان يختلف اقتضاؤه بحسب اختلاف شرط الاقتضاء فعلا يقتضي شرط الحصول الشديد ما لا يقتضيه
شرط الحصول الضعيف ثم هنا اقول مراد المعلل ههنا بالاقتضاء الاقتضاء التام فانه يعد اللازم
من اقتضاء العروض ان يكون بعضها في الجميع ومن اقتضاء الدخول والعدم انه ان يكون كذلك
بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام اذ لو لم يكن
كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم الاقتضاء الذي ذكره المعلل اعني
الاقتضاء التام لا يمكن مع وجود الاستواء ولا يمكن حمل كلام الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص اذ المنع المسلم
يجب ان يتوجه الى مقدمات الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت ولو تأملت ادنى تأمل
لعرفت ان ما ذكره المعترض من الاقتضاء شرط حصولها في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات
والكلام بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فقط وقد يجاب لان قوله مراد المعلل
بالاقتضاء ههنا الاقتضاء التام غير مسلم ولو اراد ذلك لم يصح ذلك لان يكون دليلاً على حمله
دليلاً عليه فانه قال اختلاف الوجود في العروض والعدم والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى العدم او الدخول فكذلك فلو اراد بالاقتضاء
الاقتضاء التام كما حمله لم يلزم من نفيه عدم الاختلاف المذكور الذي ادعاه باحتمال ان يكون
اقتضاؤه غير تام ثم ان اراد بالاقتضاء التام ما يتبادر منه اعني العلة التامة للعروض فلا يجوز غير
اذ لا يلزم من كون الشيء علة تامة لعروضه لامر آخر ان يكون علة لعروضه لسائر الامور وكذا الحال في
العدم وان اراد به ان يكون مقتضياً في الجميع تحمل الكلام ويصير حاصله ان الوجود ان اقتضى
العروض مثلاً في جميع الماهيات فينبغي ان يكون كذلك في الجميع اي مقتضياً للعروض في الجميع
على ان الاقتضاء اعم من الاقتضاء في الجميع ولا دلالة للعام على الخاص ولان ما جعله من اقتضاء الوجود
شرط حصوله في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات غير مسلم الا ترى ان الساخن يقتضي النضج والحرارة
تقتضي شرط حصولها في محلها وليس محلها مقتضياً لذلك
الوجود ان لم يكن مساوي
الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها بهذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود عن الماهيات
ان لو كان الوجود محمولاً عليها بالمواطاة ولم يكن متساوياً في الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة
وغيره ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر ولا في الذهن فلا يتصور اختلاف
حصوله فيها بخلاف الثاني فان حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوي والاختلاف فيه نوع آخر
متحقق بخلاف غير المحمول فان له حصولاً في محله فيجوز ان يختلف ذلك باحد الوجوه المذكورة
في التشكيك فنقول اقول قد ذكر فيما سماه الحاشية القديمة ان الحصول في المحمول بالمواطاة يرجع
الى حصول مبدأ الاشتقاق ولما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها بحسب ذواتها ولا بحسب
مبادئها لم يتصف باختلاف الحصول فما ذكره عليه في تجريد الغواشي انه لا يتصف الا بمصف

يتساوى الحصول لا ببقاء الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطيا اذ كل ما عرض المشكك اختلاف
الحصول فهذا غير المتواطي استواء الحصول بحسب الحصول لا يكون اختلاف الحصول ولا انكار
الحصول وانه قد ذهب الى ان الوجود لا حصول له في الماهية اصلا كما سبق عنه فيلزم ان لا يكون
مشككا فهذا كلام الى غلط احد سيذكره وذكر بعض ان المراد باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون
بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات
المتواطئة وانت ومن له فطرة سليمة تعلم ان سياق هذا الكلام ان اطلاق المتساوي على هذا المعنى
غير متعارف واصطلاح لا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج المشكك يدل بعينه على خروج
الغير المحمول اذ الكلام فيه وفي الحصول واشار بذلك الى ما سيقع من اقوى ما ذكره انه اذا
اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة فان ذلك جار في المفهومات المختلفة
سواء كانت محمولة او غير محمولة ولا شك ان ما ذكره في القايل مبني على تقدير استقامته لا يندفع به ا
الدليل وفيه بحث لا يكاد من انهم الخطاب يتعلق بان العموم حصروا الكلي في المشكك والمتواطي
وارادوا بالمشكك الكلي المختلف الحصول باحد الوجوه المذكورة وبالمتواطي الكلي الغير
المختلف الحصول باحد هذه الوجوه سواء كان له حصول او لا كان الحصر مستقيما وان اراد به
الكلي الثابت في الحصول بحيث يكون له حصول غير مختلف لم يصح حصر الكلي فيهما ولا استقاد في حمل
التساوي المذكور في مقابلة الاختلاف على عدم الاختلاف كما يحمل القيام بالذات المذكور في
مقابلة القيام بالغير على عدم القيام حسبما جرى عليه كلام القوم حيث يطلقون على الجوهر انه قائم
بذاته ولا يخفى عليك ان ما نقله عنه انه غير مطابق فان انه قد ادعى ان الوجود اذا لم يكن مساوي
الحصول في الماهيات لزم خروجها عنها وانه لم يطلق عليها بالقياس اليها لفظ المشكك كما صرح به
المحشي مع ذلك وفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره في ذلك وقوى ما ذكره قيل
التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما الاوليين
في الذاتيات فلا استواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون ثبوته
به علة لاتصاف الآخر ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما
انتفاء الآخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى
الثاني لا يكون فرق بين الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في ماهيتهما اولا وعلى الاول لا يكون
الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتاتى
هنا انه ادقه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه بحث اذ استواء نسبة الذاتي
الى افراده مع وهذا الكلام الآتي انه لا يلزم استواء نسبته اليها حتى يجب ان يكون متواطيا
او لا يلزم ذلك حتى ما ذكره مشككا ولو سلم الاستواء بالنسبة اليها لكفى ذلك في نفي جميع اقسام التشكيك عنه

129

اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والحجة انه يحصل به في نفي الاوليين وعدم جريان التعليل
في الذاتيات الصحيح الاخرى انهم حكموا بان النسبة ما لم يعرفوا حيوانا لم يعرف ان ما وكذا ان
الاشد مثلا مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نم انه يكون
بينه وبين الاضعف في اختلاف فان الاختلاف المعتبر في القول بالمشكك ليس الا في حصوله
في الافراد كما نقلنا عن العلامة المحقق آنفا وهو حاصل هاهنا لا في نفس مفهومه حتى اذا كان
مفهومهما واحدا لم يكن بينهما اختلاف ولا نم ان في الفرض على التقدير الاخير لا يلزم خلاف
المفروض اذ الفرض ان الاختلاف في عارض معين فهو المقول بالمشكك والتقدير الاخير ان
لا يكون الزايد معتبرا فيه فلم يكن في نفسه اختلاف كما في الذاتي بعينه ثم قال اقول قد عرفت ان
المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بهذين الوجهين
بين لا يحتاج الى الدليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والتوجيه على هذا التخصيص
سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الآخرين والسؤال على بطلان الآخرين
دون الاوليين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على التعليل ما وقد كتب تنبيها اولا على ذلك
في حاشيته الى الشرح ثم ادخلته في اصل الحاشية وكانه لم يطلع على ذلك او لم يلتفت اليه ترقى الى الاعتراض
ومعنى ما ذكره القوم ان الجنس العالي كالجوهر مثلا ما لم يتحصل لم يتحصل الاجناس التي تحته كان
يتحصل الجسم فصول الجسم فصولها لا تحصل حصولا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم يتحصل اليه فصل
الحيوان ولم يتحصل حيوان لا يتحصل نوع تحته كالانسان فالعلة انما هو للفصول المقومة
للسافل المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول داخلة لما هو محصلة لعالمية
عرضيته بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة غير شاملة فليس بعرض
الذاتيات لما هي ذاتي له مطلقا كيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل على ان ما ذكره
من منع عدم جريان الدليل وتقابله المنع بالمنع خارج عن آداب البحث لكن مثل ذلك
شايع عنده واما اعتباره ان الاشد مشتمل على امر زايد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله
فلا يجديه نفعا فانا نردد في ان حاصل في ذلك الفرد من مبدأ الاشتقاق سواء كان فردا منه او
حصته لا بانه مثلا السواد الذي حصل في العر اما ان يكون مشتملا على امر السمل عليه سواد
حصل آخر دونه في السواد الى آخر الترديد وما ذكره من منع عدم جريان الدليل في الفرض على
التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم ينقله المعترض بعينه
واورد هذا الايراد وعلى مثل ذلك ليس من آداب المحصلين لنقم ايراده بصورة المنع
من زوايد المعترض وهو غير موجه كما عرفت وفيه بحث من وجوه منها ان قوله كاستواء
نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له صريح في نفي الاقسام الاربعة وتخصيصه بالقسمين منها الحكم ط
ولا تخصيص بتعيين بان يقال المراد في انكما لا يذهب على من له ادنى معرفة باساليب الكلام
وفي مثل هذا المقام يقال اذا قصد المراد ورد الايراد ثم ما ادعاه من ان عدم اختلاف

الذاتيات في الاقدمية والاولوية ضروري دون الاشدية والازيدية عنهم والسند ظ ومنها ان
حاصل ما ذكره من ان الجنس العالي ما لم يحصل لا يحصل الجنس المتوسط فهو ان الجنس العالي متقدم على
الجنس المتوسط وحاصل ما ذكره المعترض من ان الشي ما لم يجب صوابا لم يعرف انا ما ان نبوت العالي
اي كونه عاليا متقدم على ثبوت السافل اي كونه سافلا ولعله عين ما ذكروه في المنطق من ان حمل
العالي على السافل بواسطة حمل المتوسط عليه وبين هذا وما فسره به بون بعيد فكيف يصح
تفسيره به ذلك واذا ابطل التفسير المذكور سقط ما بني عليه واما ما ذكره من ان الذاتي
هو معلل فان اراد انه غير معلل بما هو خارج عن الذات فلكن لا يلزم من ذلك نفي معلوليته
مطلقا قطعا وان اراد انه ليس معللا اصلا لا بما هو خارج ولا بما هو داخل فجاز ان يكون
بعض الذاتيات معللا ببعض الا يرى انهم ذهبوا الى ان حمل العالي على السافل بواسطة
حمل المتوسط عليه ثم ما ذكره في العلاوة خارج عن قانون التوجيه حيث ادعى فيها انه منع
جريان الدليل في الذاتيات غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها نقض اجمالي ولا يوجه
على دعوى منعه ان دعوى جريان الدليل فيها اذا كان نقضا اجماليا والناقض بالنقض المذكور
مستدل كما قرر في موضعه لا يلزم من ذلك ان يكون الجواب مناقضة لجواز ان يستدل على عدم
جريان الدليل كما هو المتبادر من عبارة الجواب على انه ليس هناك على ما ذكره نقض
اجمالي فانه ادعى ان التشكيك بالاولوية والاقدمية متحقق في الذاتيات مستدلا بقوله
لا استواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له والمعرض منع الاستواء المذكور ثم ادعى انه لا يتوجه
النقض بالعارض مستدلا لجواز كونه اولى او اقدم ثم استدل بان لا يجري ذلك في الذاتي
مستدلا بقوله والذاتيات غير مجعولة والمعترض منع ذلك مستندا بان بعض الذاتيات
قد يكون علة لبعضها كما ذهب اليه القوم فاين ما يقال المنع بالمنع هناك ومنها ان قوله
لانا نمنع نردد في ان حاصل ذلك الفرد من مبدأ الاشتقاق لا يجدي طائلا لجواز ان لا يكون
لذلك الكلي مبدأ حاصل في افراده كالموجود والممكن وعلى تقدير ان يكون له مبدأ فيها
نختار ان لا تفاوت في المبدأ اي التفاوت في حصوله في الافراد كما يجادل في الكلام
ذكره من ان الايراد الاخر هو الذي اوردته في قولنا فان قلت واجيب عنه بعلته لا الكلام
بل ارادته بهذا السؤال والجواب موضح عن ايراده ما عليه وهو يطول بلا فائدة في السوال
حرف وافد لو صدق ان مقصوده ما اوردنا عليه على ما لا يخفى على الناظر فيها وفي الجواب
الى ما لو سلم انه غير خارج عن قانون التوجيه فصحته غير فانه مشتمل على دعاوي كلها ممنوعة وقوله
المقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضها كالاسود مثلا ان اريد به
ان المقول بالتشكيك لا يكون الا مشتقا فممنوع وفي كلام القوم تصريح بخلافه بل انه
بنفسه يخالف هذا اصحكم بان احد الفردين اسد لكنه لا يبالي بالتناقض وان اريد ان
المفهوم المشتق كله مقول بالتشكيك وان جاز ان يكون غيره كذلك فليس انه لا يسعه

ذلك على ان في الذاتيات الضم مشتقات ثم الذي ذكره في معنى الاشد من انه لجواز ان لا يبلغ الى المرتبة
التي يوجبها بل يكون الاشد بحيث يصح ان ينتزع منه مثل الاضعف وزيادة لا يبلغ تلك الزيادة
الى مرتبة الاضعف وكذا الذي ذكره في معنى الازيد من ان الذراع والضعف ذراع ازيد من ذراع
مع انه لا يصح ان ينتزع من الذراع والضعف مثال الذراع ثم الذي سماه دليلا على ان الاشد
والاضعف مختلفان بالماهية لا يدل على اختلافهما بالماهية اصلا لانه ان اراد بقوله هذا الاختلاف
ليس بالتشخص فقط انه تشخيص من نوع واحد فما ذكره في بيان ذلك اعني قوله اذ في كل مرتبة من
مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق ان كل واحد منها ليس منحصرا في شخص واحد فهو مع انه غير متبادر
من العبارة لا يقتضي اختلافهما بالماهية لاحتمال ان يكون جميع تلك الاشخاص من نوع واحد ثم الحصر
الذي ادعاه في قوله والنقض بالذراع والذراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا
ثبت ان معدادها ممنوع وكذا الحصر الذي زعمه في قوله والثاني ان يكون غير
وهو
منقوض بالعارض قال بعض الفضلاء اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا لو اوجب
تعدده في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف
العارض في افراده تعدده ايضا بناء على ان مقتضي ذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان
لا يكون ذلك العارض ايضا مشككا والتفرقة بان الاختلاف في صورة الذاتي يكون مستندا
اليه وفي صورة العارض يكون الى المعروض تحكم محض والحاصل ان الاختلاف في الافراد يجوز
ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا
كما ان اختلاف العوارض بالتشكيك في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى انفسها وقد
يجاب اوجاب بعض الاساتيذ بان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا في بعضه ضعيفا
مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك
عليهما بل يكون في كل منهما بمعنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض شديدا في فرد
وضعيفا في فرد آخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما
وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون ماذا ولا في ان الاختلاف هل هو بواسطة
اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة
وعلى هذا الاجمال لما ذكره اصلا ولنعرض عن هذا صفحا ونقول ان الذاتي لماذا لا يكون
مقولا بالتشكيك مع قول قد عرفت بما نقلناه آنفا عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر
في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده فانه لا بد ان يكون للمشكك حصول
في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر ممتنع لانه محمول عليها مواطاة وذلك
يقتضي اتحاده معها فيها كما حقق في موضعه والمتحدان من حيث الاتحاد لا يمكن حصول احدهما
في الاخر بل يجب اخذ الشي بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ياخذونه بهذا الوجه
ويثبتون احواله مثلا يقولون الماهية لا هي في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي نفسها

بيان المشكك لا يكون ذاتيا

لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا الوجه قد يسمى الاعتبار الذهني فاذا اخذت الافراد
بهذا النحو لم يوجد معها غيرها تجدها العقل مجردا عن المشكك لم يعرض لها الكلي المذكور اما لو وجد
مبداء لها في الخارج ان كان له مبدأ فيه كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره
كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض له الاسود بواسطة عروض السواد له واما باعتبار
خارج عنهما معا بان كان مبداء من الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم
من الاعتبارات المنتزعة والموجود هو الماهية لا وحدها بل معتبرا معها الوجود وكذا المعدوم
معتبر معه العدم ولما امتنع حصوله الذاتي لذي الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر ذو الذاتي بنفسه
لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار
الذهني فلا يتصور اختلاف حصوله فيها بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا
ويجوز اختلاف هذا الحصول باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك فان قلت اذا لم يكن من الذاتي
حصول في افراده لا يتصور التساوي في حصوله فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت اريد
بالتساوي في الحصول عدم اختلاف وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق
الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة قيل اقول فيه نظر اما اولا فلانه قد
حمل كلام هذا الفاضل على جواب النقض ولا دلالة لكلامه على ذلك بل هو تقرير للنقض
الاجمالي وتقويته والحل المذكور في كلامه آخرا هو نقض تفصيلي وحاصل كلامه انه لم منع
التشكيك في الذاتيات وجوازه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما اذ كما يكون اختلاف
العوارض بحسب اختلاف الموصوفات من غير تفاوت في مفهوم العارض كذلك يجوز ان يكون
في الذاتيات بحسب اختلاف الحصول والتشخصات من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي فكما ان
وحدة المعنى في العارض بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف الموصوفات ومستندا
لها كذلك يجوز ان يتحقق وحدة المعنى في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الحصول
والتشخصات هذا مؤدى كلامه وليس جوابا عن النقض اصلا كما حمل عليه اصلا بل هو
ظاهر في وافقه وهو في واد وشتان ما بين المريد والمراد واما ثانيا فلانا لا نم ان
غرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره لم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع
على الافراد كيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كليهما صفة للكلي والكلي
ليس ما صدق على افراده بهذا المعنى كما اعترف به وجعل الوقوع على الافراد على ما هو
صفة للكلي والحصول فيها على ما هو صفة لمبدائه تعسف تمجه الطبع السليم واما ثالثا
فلانا لا نم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها لها في نفس الامر يصحح
حصول تلك العوارض للماهية ولا حصول مباديها فيها كيف وقد صرح بان الوجود
لا عروض له للماهية بحسب نفس الامر اصلا اذ على هذا التقدير تكون الماهية في بعض المراتب
عارية عن الاتحاد بمفهوم الوجود وفي بعضها متحدة معها من غير حصول بنفسه او بمبدأ

فيها في نفس الامر فيبقى الاعتبار العقلي الذي لا ارتباط له بنفس الامر في حصول مبدائه ولا جرم
منه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الانسان في افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الوجود
وكون افراد الانسان لا تنفك عن الانسان وبعضها في شيء من المراتب وافراد الوجود منفكة
عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولهما في نفس الامر
واما رابعا فلان قوله بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا عرج
فان العرضي منه ما يحمل بمعنى رج المحمول والمحمول متحد مع الموضوع كما ذكره ولا حصول له فيه
في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني لا ارتباط له بالواقع يجري في الذاتيات ايضا كما عرفت
واما خامسا فلان ما ذكره على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات
ولا ينفي اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك هو حصوله في
افراده والتفاوت فيه والحصول منتف في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت في الحصول
فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه لم لا يجوز تفاوت نفس الماهية في افراده بان يكون الماهية
في بعضها ازيد واشد منها في بعض كما اورده صاحب الاشراق ولا مرية في ان ما ذكره
لا يفي بهذا الغرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي بحيث يندفع الشبه المتعلقة بالمقام باسرها
وفيه بحث اما اولا فلانه قوله قد حمل كلام هذا الفاضل على جواب النقض غير تم بل حمل كلامه
ما ذكره اولا على النقض وما ذكره آخر القول والحل اي جوابه عن النقض كما اعترف به وهو
جواب النقض المذكور اولا وعلى النقض اورد على مورد النقض الاجمالي وعلى الوجهين يتوجه
مناقشة صاحب الحواشي ولا يندفع بنظر صاحب الحواشي فانه ساقط واما ثانيا فلان الكلي
لو كان متحدا مع افراده في نفس الامر لم يتحقق بينهما نسبة فيها اصلا لا بالحصول ولا بالوقوع
ومعنى حصول الكلي فيه ان العقل اذا حصل وحلل الشخص الفرد الى ما هو ذاته والى الامر
الكلي المتحد معه في نفس الامر كان في هذا التحصيل ذاته وكلي زائد على ذاته متصور
النسبة بينهما وهو المراد بحصول الكلي في فرده بحسب الاعتبار الذهني فان الذهن اذا
لاحظ الفرد بهذا النحو من الملاحظة يجد هناك ذاتا وكليا زائدا عليها متحدا معها
في نفس الامر ولا يمكن تحصيل الفرد الى ما هو ذاته والى ذاتيه لانه اذا اخذ مجردا عن ذاتيه
لم يبق ذاته فلا يحصل ذاته عن ذاته في الاعتبار الذهني حتى يتصور النسبة بينهما وحينئذ
مما حققناه ان الكلي المشكك نفسه حاصل في افراده لا ان حصوله عبارة عن حصول مبدائه
فيها كما توهم وحكم بسماجته وان حصوله فيها ليس باعتبار كما ذهب كما حسبه بل بحسب تحليل
الفرد الى ما يصلح تحصيله عقلا فتامل وما نقل عن صاحب الاشراق من جواز التفاوت
في نفس المفهوم مردود بان التفاوت اذا كان في نفس المفهوم لم يكن المفهوم واحدا والكلام
فيه

الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية اعلم ان الطول والكثرة تقال
على وجهين احدهما اضافي كما يقال الذراعان طويل بالقياس الى ذراع واحد وان كان قصيرا

بالقياس الى ثلثة اذرع و العشرة كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى المائة
والثاني غير اضافي كان يراد بالطول الامتداد المفروض اولا او اطول الامتدادات وبالكثرة
المجتمع من الوحدات وان اراد ان الاطلاق بالكمال والنقصان في الطول الغير الاضافي
ممنوع لظهور ان ليس لها اطلاق فيه وان اراد ان الاطلاق بمعنى الطول الاضافي فمسلم
لكن لا نعلم انه ماهية الذراع بل هو عارض من عوارضها قال الشيخ في فصل خواص الكم
من قاطيغورياس الشفا بعد ما حقق ان الضد له وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد
ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان الكمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني انه كمية
لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى تشاركها فلا ثلثة اشد من ثلثة ولا اربعة اشد
من اربعة ولا خط اشد من خط اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط اخر وان كان
من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد
والازيد وبين الاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار
الى مثله حاصلة وزيادة والاشد والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيهما ذلك وقد اشبع الفقد
الى بق عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد
وكذا القول في سائر ما يشبه ذلك وانت خبير بان المدعي ليس الا ان الوجود
المطلق المشترك وانه لم يرد القائل بهذا القول ان الدعوى ههنا ان الوجود
الخاص زائد بل اراد التنبيه على ان بعض الدلايل الدالة على زيادة الوجود المطلق
لا يدل على زيادة الوجودات الخاصة التي اثبتها القوم وبعضها يدل على زيادتها
ولهذا ذكر ان كل واحد من الادلة المذكورة من اي القسمين وثالثها انه
الموجودات افراد وراء الماهية ووجود المطلق وحصته اما قال بعض الفضلا
ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امورا
متخالفة الحقائق كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجب مستغن عن العلة والماهية ووجود الممكن محتاج اليهما ولاشك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية ولابد ان يكون موجود ما امرا وراء
الحصة والا لكانت الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى حصته نوع
كما نص عليه المحقق واذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل
موجود وجود خاص وراء الحصة اذ بالبداهة لا فرق بين موجود وموجود
بثبوت ذلك الفرد وعدمه وفيه بحث اما اولا فلان ذلك مصادرة على المط
فانه استدل على ان للوجود افرادا في الماهيات بان له افرادا هي موجودة فيها
متخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان للوجود فردا الخ لا يسلم ان له افرادا متخالفة
اللوازم فيها واما ثانيا فلانا لا نم ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجو

الواجب ووجود الممكن فان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما
لانه امر عقلي انتزاعي كما مرت الاشارة اليه واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في
الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود لها بعد فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء
لاخر متفرع على ثبوت الاخر فيكون لها ثبوت قبل وجودها هف ولا مخلص عن هذا باختيار
ان الوجود الذهني للماهية مقدم على عروض الوجود الخارجي لها بناء على ان الوجود الخارجي
يعرض لها في الذهن لان الدليل المذكور جار في ثبوت الوجود الذهني لها فيلزم ان يكون
لها ثبوت قبل ثبوتها في الذهن اقول فاصل كلام الفاضل المنقول عنه
هو الاستدلال بكلام المتاخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقايق
فانهم صرحوا بان الوجود الواجب مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما
كان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية والحصص متحدة في الماهية فلا جرم ثبت
له فرد سوى الحصة وقوله ان في افراد الوجود امورا متخالفة الحقايق هو تحرير الدعوى و
الدليل عليه قوله لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة وليس في ذلك مصادرة على المط اصلا
بل هو استدلال بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء وثانيهما ان
الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان عندهم وما ذكره
في سند منع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجب ووجود الممكن فان
الوجود امر عقلي انتزاعي غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري في الوجود الواجب الذي هو عينه
في نفسه امر حقيقي لا اعتباري نص عليه ذلك واما ثانيا فلانه كما يستند الاحتياج الى السبب الى ذات
الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له
وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره
بمعنى صحة انتزاعه عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في ان اتصاف الشيء بها وثبوتها
لغيرها محتاج الى السبب على ان كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتاخرين
وهم يصرحون باستناد الاحتياج والاستغناء الى الوجودين تارة والى الواجب والممكن
اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت واما قوله لو كانت للوجود افراد الاخر فهذا الفاضل لا يعرض الظاهر انه سوى ما
ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم ليس منشاه كون الوجود ذا افراد بل اتصاف الماهية
بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن له الا الحصص وما ذكره المعترض من عدم اتصاف الماهية بالوجود
مصادم للبداهة على ان المتاخرين صرحوا بذلك الاتصاف وباتصاف الماهية بالوجوب بالعلة
قبل الوجود فانهم يقولون وجبت بالعلة فوجدت ولذلك يسمونه الوجوب السابق في مقابلة الوجوب اللاحق
الذي هو شرط المحمول كما تقرر في موضعه فهذا الاشكال متوجه عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا
او لم يقولوا به في الجواب عن كلام هذا القائل انه تعالى ما ذكره المتاخرون من ان الاستغناء والاحتياج
من لوازم الماهية ارادوا به انهما من لوازم الماهية الموصوفة بالوجود فلا يلزم اختلاف الوجودات

بالماهية بل اختلاف الموجودات فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم الماهية
فتدبر وفيه بحث اذ ليس المصادرة في قوله ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة
نوعية لها امور اقتضى لغة الحقائق كما توهم حتى يدفع بان ذلك هو تحرير الدعوى بل في قوله لا اتصافها
بلوازم الماهيات المتخالفة ضرورة ان المدعى لا اتصافها راجع الى الافراد المذكورة والخصم لا يسلمها
فكيف يسلم اختلافها بها لانه ما كان الدعوى ان للوجود افراد الا اعترف به هذا القايل ويدل عليه قوله
ان فصل المذكور ح لا بد ان يكون موجودا او وراء الحصة لم يلزم من المقدمتين المذكورتين
ذلك لجواز ان يختلف الموجودات في الاحتياج والاستغناء ويكون الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية
ولا يكون للوجود فرد في نفس الامر كما هو الواقع عند المحققين والجعل في نفي افراد الوجود دليلا
على ذلك كما هو المعتاد ومن سوق كلامه كان مصادرة على المطلوب ثم قوله وجود الواجب هو عين ذاته
ان اراد بالوجود الموجود فهو غير مفيد لان الكلام هنا في الوجود بمعنى المصدر وان اراد به معناه
الموجود فلا نم انه عين الواجب لانه امر عقلي اعتباري لا تحقق له اصلا لا في الممكن ولا في
الواجب كما سياتي ولذلك ذهب الحكما الى ان الوجود من المعقولات الثانية وليس هو موجود في
الخارج ولا نم ان الوجود صفة ثابتة للموجود حتى يصح استناد الحاجة اليه كيف وقد سبق
البرهان على امتناع قيام الوجود بالموجود واما صحة الانتزاع فلا يرجع الى حقيقة
لانه اذا اراد به ان العقل يحكم بان للموجود وجودا كما ان للمتحرك حركة وللمضي ضوءا
غاية الامر ان يكون الوجود معدوما ويكون الاتصاف به واقع في نفس الامر كاتصاف الاعمى
في الخارج بالعمى المعدوم فيه فهو غير م وكيف يحكم العقل بذلك مع قيام البرهان على امتناعه
ولو حكم احد بذلك كان حكما كاذبا مخالفا لمقتضى البرهان وسيجي ابطال ذلك مبسوطا و
ان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه   سيجي ان الوجود مشكك اي معنى
ان مفهوم الوجود المشتق منه الموجود ليس مقولا بالتشكيك بالقياس الى افراده
فلا يلزم ان يكون له افراد موجودة اذ المراد الوجود بمعنى الموجود مقول بالتشكيك بالقياس
الى الموجودات   لا ما لا نم ان المتعقل هو الوجود في الذهن قيل فيه خلط اذ
هو مدع فوظيفته الاثبات لا المنع وهو خلط لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ
ولا يلايم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فظ واما في الذهن فلان
تعقل الشي لا يستلزم تعقل تعقله   بعد ان تم مقدمتان الخ قيل الاستدراك
في ذلك على القايل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين
لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين
وفيه بحث اذ تمام هذا الدليل بصدق مقدمته واشتماله للشرايط المعتبرة في انتاج
هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان يتوقف اثبات زيادة الوجودات
الخاصة عليهما ليستا منهما فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزايها معقولة

والوجود غير معقول وشرايط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة
المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود في الماهيات ومعلوميته على
الوجه الممتاز عما عداه ليستا منها الا يرى انه يصدق هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا
كان تقال الماهية واجزاؤها معقولة واللاشي غير معقول مع ان هذا الدليل ليس موقوفا
على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما
عداه فظهر ان الدليل المذكور يتم بدون ها تين المقدمتين فلا يكون تقدير تماميته
متضمنا لتقدير صدقهما ثم فيه اقول تقرير الدليل على ما ذكره الش انه هو انا نعقل
الوجود مع الجهل بخصوص الماهية الخ فاذا اجرى في الوجود الخاص يكون هكذا انا نعقل
الوجود الخاص مع الجهل بالماهية ولا شك انه اذا لم يكن للوجود فرد ولم يكن هناك وجود
خاص فلم يصدق انا نعقل الوجود الخاص مع الجهل بالماهية وذلك بين فظهر توقف اتمام
الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره الش بعينه وتفصيله
المقام ان غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه في الوجود
الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقال انا نعقل الوجود
الخاص مع الجهل بخصوص الماهية وح لظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن
للوجود فرد لم يصدق انا نعقل الوجود الخاص مع الجهل بالماهية ولو لم يكن معلوما بكنهه
او بالوجه المميز عن جميع ما عداه لم نعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية فلم يتم انا نعقل الماهية
مع عدم العلم بالوجود الخاص وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره
ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون تغيير في حده الاصغر فان ذلك
مما لا يتوهم عاقل وقد اعترف به المعترض في الحاشية الاتية وفيه بحث لان التعقل لا يستلزم
التحقق فان كثيرا من الامور المعقولة لا يكون متحققا اصلا لا في ههنا ولا في خارج كذلك
الباري تع عن ذلك والنقيضين المجتمعين فقوله اذا لم يكن هناك وجود خاص لم يصدق
انا نعقل الوجود الخاص ع ولان التقدير في قول القايل الدليل على زيادة الوجود
المطلق لو لم يتعلق بتماميته الدليل فيه لان اراد كذا زيادة الوجود الخاص ولو توقف
جريانه في الامر الاخر على مقدمة اخرى لم يكن التقدير المذكور متعلقا بهما ومعنا دلالة
فاذا اريد اجراؤه في هذا الامر ينبغي ان يقال بعد هذه المقدمتين يجري الدليل المذكور
في هذا الامر مثلا اذا قيل حدوث العالم لو تم لدل على حدوث جابلقا لا يستقيم ذلك
اذا قيل لدل على حدوثه بعد ان يثبت مقدمة اخرى هي ان لجابلقا وجودا مستقيم
          الا ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه قيل
على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا تصورنا
الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق

يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه
بوجه الضحك هو بعينه الحيوان الناطق نعم انما يصح على هذا التقدير المغايرة بين تلك
الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلا فانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه
فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان
الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه فاذا تعقلنا ماهية ا مثلا
بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في كون الانسان معلوما بالكنه عند تعقل ا لجهلنا
بان الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه
وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تعقل ب مثلا لجواز ان يكون معلوما
ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لكنه الانسان دون ان علمنا مغايرته للحيوان
الناطق اذ لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا ندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح
ولا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه
الذي يمتاز به في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير
كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها ويبقى الكلام
في التقدير الاخير فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلا وفيه بحث اذ قد حكم الشارح
بان اجراء هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه
او بوجه يمتاز به عما عداه وذلك لان اجراءه فيه بان يقال الماهية واجبا وما معلومة
والوجود الخاص ليس بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص بوجه
الممتاز عما عداه اذ لو لم يعلم كذلك لم تتمكن من الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما
ولم نعلم انه هو ولم نحكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية معلوميته ليرد عليه ما ذكره
من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقديرين ولم نعلم انه معلوم وفي قوله وعلى هذا
فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا انما يعكس او الدعوى ان العلم المغايرة
الوجود الخاص للماهيات من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه
بحيث يمتاز عما عداه لا ان العلم بكنه الوجود مستلزم للعلم بمغايرته بالماهيات
ليتوجه عليها عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا نعلم المغايرة
ثم قال اقول هذا من العجايب التي ليست عجبا في هذه الايام فان كلامه صريح
في انه على التقديرين ايضا لا يتمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما
ولا نعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل بضم المقدمتين كما ادعاه الشارح
لقوله نعم بعد ان [illegible] فمعرفة ما ان الاعتراض اعاث من سوء الفهم المراد من الايراد
اذ على تقدير عدم العلم بانه هو لا يتمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل

134

بعد الضم ايضا لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والحاصل
ان عدم العلم بانه هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه
معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما توهم ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية
الشيء مستلزم لمعلومية معلوميته وما ذكره من ايهام العكس فهو توهم العكس وذلك لان الشارح
ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا قبله لعدم الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود
الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا لقيام الاحتمال بحاله وفيه بحث اذ عدم
تمكنه من الحكم على التقديرين بعد تم قوله لاحتمال كونه معلوما حتى لو لم نعلم انه معلوم لم يتمكن
من الحكم عليه وليس ذلك مثل ما ذكره الشارح لان كلام الشارح على تقدير ان يكون فرد الوجود
غير معلوم وعلى هذا التقدير يجوز ان يكون معلوما لا بانه فرد الوجود ومتصور ان يكون
معلوما ولا نعلم ان ذلك المعلوم فرد الوجود وكلام هذا القائل على تقدير ان يكون فرد الوجود
معلوما وعلى هذا التقدير لا يستقيم ان يقال لم يعلم ان ذلك فرد الوجود اللهم الا ان يعمم
الحيثية المعتبرة عندهم وكان منشا الاشكال العدول عن اعتبارها واستقامة كلام الشارح
مبني على اعتبارها كما هو المتعارف في كلام القوم فلا تغفل بالكنه او بوجه يمتاز به
قيل معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بعينه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون
هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول
متحدان بالذات وفي الثاني يختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد
الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة
او اعتبارا ومفهوم الموصوف مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
لان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه
بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المخصوصة في الخارج
ليس عارضا للعرضي فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط بالمعروض
بالاتحاد بوجه ما نظير ما في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود
الماهية في الخارج ينسب الى العرضيات بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها
بالعرض واذا التفت النفس لها اليها اي لاحظها بحيث سطع عليها فبينهما تعاكس في الوجود
وفيه بحث اما اولا فلان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم
عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لا يمكن التوجه به الى امر ولا اليه
لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرض كالكاتب لو كان مغايرا للانسان مثلا
في الماهية والجعل في الخارج لم يكن عينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الاخر فيه على ما هو فيه
حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير ما في القطن والثلج من العلاقة والارتباط لا يستقيم بذلك

اذ الحكم باتحادهما في متعلق ما لا بان احدهما هو عين الآخر الا يرى انه يصح ان يقال القطن ر
الثلج متحدان بالمحمول ولا يصح ان يقال احدهما هو عين الآخر وما حسب بعضهم من ان حمل
المواطاة في العرضيات بمعنى آخر فيجيء ابطاله وبعضده انهم جردوا القضية عن خصوصية
المواد وعبروا عنها بج ب وبينوا معناها ولو كان لها معنيان كيف يتمشى هذا واما ثانيا
فلانه ان اراد بقوله وجود الماهية ينسب الى عرضياته بالعرض انه ينسب اليها على سبيل في الخارج
التجوز فلا يجديه نفعا ولا فايدة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة وانما يوجد بذلك
الوجود لنفسه كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجودية الشيء لوجود غيره وان اراد امرا
آخر فلا بد من بيانه لنتفحص حاله وكذا الكلام في اسم وجود عرضيات الماهية في الذهن
اليها ثم قيل اقول اما الاول فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم
ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو حصوله متمثل بالعرض بذلك المعنى وكيف
يتوهم انه اذا علم الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه يندفع
بما ذكرنا آخرا من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا
اذا لاحظنا الكاتب على الوجه الذي يصير عنوانا لافراده اي على الوجه الذي ينطبق
عليه كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه
على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق
بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما
بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى
لم يلاحظ من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما الثاني فلان
حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا ترى
انه قال في التحرير بعد ذكر اقسام الوحدة والهو هو على هذا النحو فقد صرح
بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر القدماء عن اقسام الوحدة المقارنة
للمغايرة بالحمل كقولهم القطن هو الثلج في عارض البياض كما في التعليم الاول
بحسب ترجمة حنين بن اسحق ثم التعارف خصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وقد
فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل في العرضيات بمعنى آخر لم يقل به
اذ ما يقول به هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان معنى الحمل
معناه غير مختلف في الموارد لكن ما ذكره بالتأييد بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما
الثالث فلظهور ان المراد الشق الاول من الترديد ولا يذهب الوهم الى غيره
كما في ساير صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة بالعرض فانها
وليت شعري لماذا اخصص عدم الفايدة بهذه الصورة التي ذكرناها مع شيوع صور
الاتصاف بالعرض وجريان التمويه المذكور فيها من غير فرق على ان الفايدة ظاهرة فيه لحسب

وصرح بعينه الشيخ في الشفا. نعم ... والعلامة ...

اما اولا فلان اندفاع الايراد الاول اذ قد ادعى ان المتصور بالوجه لم يكن متمثلا
في الذهن ويتوجه به النفس الى ما يصدق هو عليه واورد عليه انه اذا لم يكن متمثلا في
الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل في الذهن واذا لم يكن معلوما لا يمكن
التوجه به ولا اليه اجاب عن ذلك بان الايراد مندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض
بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى
وعدم اندفاع ايراد المذكور بذلك اجلى من ان يخفى على ان الوجه في الصورة التي يكون
الشيء معلوما به يكون معلوما بذاته لا بالعرض بالمعنى الذي ذكره كما حقق في موضعه
واما قوله وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه مندفع بما ذكرنا آخرا
من ان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فغير مستقيم لا لفظا
ولا معنى اما لفظا فلان التوجه لا يدل على هذا المعنى اصلا واما معنى فلانه ان اراد
بانطباق الوجه على ذي الوجه صحة حمله عليه فذلك لا يختلف باختلاف الملاحظة فان الوجه
كيفما لوحظ يصح حمله على ذي الوجه وان اراد به اشتراكهما فيما صدق عليه بحيث يسري
بعض الاحكام الجارية على احدهما الى الآخر فذلك ايضا لا يختلف باختلاف الملاحظة و
كذا اذا اريد ثالثا ورابعا وايضا يلزم على كل واحد من التقادير الثلثة ان لا يكون العلم
بشيء بوجه من اقسام العلم به فقط وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتفحص حاله
فاندفاع ما ذكره بذلك غير تام واما ثانيا فلان ما حسبه من ان الاختلاف بين موضوع القضية
الطبيعية وبين موضوع القضية المتعارفة في الملاحظة فظاهر البطلان بل الاختلاف
بينهما في الملاحظ فان الموضوع في قولك كل انسان حيوان هو الانسان مطلقا وفي قولك
الانسان كلي هو الانسان المقيد بقيد كالعموم كما حقق في موضعه وليس في تصور الانسان
في كلا الصورتين فرق كما لا يخفى واما ثالثا فلان اندفاع الايراد الثاني بما ذكره غير تام ايضا
لانه لما ادعى ان العرض مغاير للشيء بحسب الماهية والجعل واعترض عليه المورد انه لو كان
لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثلا الانسان كاتب ذكره في معرض الجواب ان حمل المواطاة
هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون بالذات اي الاتحاد في ذات الطرفين او بالعرض
اي متعلقهما كقولهم القطن ثلج في البياض وذلك انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان
كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما انفسهما ولو كانا
متغايرين بحسب الجعل لم يصح الحكم باتحادهما في ذاتهما واما رابعا فلان ما حسبه من ان نسبة
الحركة الى جالس السفينة بالمجاز غير تام اذ لو كان كذلك لم يكن متحركا في نفس الامر فلا تنتفي
الانتقال من بلد الى بلد آخر اذ الانتقال من احدهما الى الآخر بدون حركة المنتقل ممتنع
بل هو متحرك في الاين لان الاين قسمان حقيقي وغير حقيقي ويمكن الحركة فيهما معا وفي كل واحد
منهما بدون الحركة في الآخر اما الحركة في الاين الحقيقي دون الاين الغير الحقيقي كالمرء دد الدوار

واما الحركة في الاين الغير الحقيقي بدون الحركة في الاين الحقيقي فكما يقال المجوس في الصندوق
من مكان الى مكان آخر واما الاستقلال فيهما معا فكنزول المطر من الهواء الى الارض
فاطلاق المتحرك على الجالس في السفينة المتحركة حقيقة لانتقاله من اين الى اين آخر
وكذا الحال في ساير اصناف الاتصاف بالعرض فان اطلاق العشرة على المعدود حقيقة
وكذا اطلاق الطويل على المتكلم بالعرض الى غير ذلك كيف لا وهم يثبتون احكاما على الاتصاف
الوصفية فلو لم يكن هناك اتصاف لا يترتب عليه احكام الاتصاف سواء اطلق لفظ
يدل على الاتصاف مجازا او لم يطلق بالاطلاق المجازي لا يكون مفيدا في مطالبهم حتى
يثبتون عليه احكاما ويبحثون عنه والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك
التعقل ان هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي توصل
الحد الى تفصيله ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا تحتاج
الى الاستدلال بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في لغة
العرب والفرس بلفظ بشر وآدم وحصلنا ذاتياتها كان حملها عليها باسرها ضروريا
وقس عليه ساير الماهيات وهذا هو الذي عد في خواص الذاتي لا ان حمل الذاتيات
على الماهية المفصلة لا تحتاج الى الاستدلال لان الوصفيات ايض كذلك مثلا
كما ان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي ماش
ضرورة وح يتم الدليلان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل
الاول على ما اختاره الش يتوقف عليه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية المجملة
نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي مجملة معلومة
بالبديهة غالبا وينتقل الذهن منها الى المبادي ولا يكتسب اما بالحد فلانه يوصل
الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو
وتلك تقع فيه وهي معلومة من حيث وضعت الاسامي للماهيات كالانسان والفرس
بازائها لكن معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهيات بالكنه
لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الموجود على كنه كل ماهية اذا اخذت
بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة
غاية الامر ان بعض التصورات ذهل الحكيمين وهو كنه الماهية نظرية في الاغلب
ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال
به ولا يصح منعه والعالم بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمتنع
ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل وقيل
يجوز ان يكون المجمل مدركه بعرض يكون حمل الوجود بالقياس اليه محتاجا الى الاستدلال
ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون

136

حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك كما بيناه
في حاشية شرح المطالع بل المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض
وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما نحن فيه ثم قيل اقول
من الامورات بعد بين القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال بمعنى ان الحد
مفصل والمحدود مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكر في جواب السؤال
المصدر بقوله فان قيل لا تقع جوابا عنه اذ السؤال احتمال النظرية والجواب ان الغالب هو
البداهة وعليه البداهة على تقدير التسليم لا ينافي احتمال النظرية بل يستلزم كما لا يخفى وكون
الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وعدم وقوع الرسم في جواب
ما هو ح كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا يرى انك
اذا رايت شبحا بعيدا امكنك ان تضع لفظا بازائه قبل ان يتعين عندك حقيقته وقوله سلمنا توقف
الدليلين تنزل عن منع غير موجه لان كلام الش حاصله منع المقدمة القايلة بافادة الحمل والحاجة
الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه لا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره
انه انما يتم لو كانت الماهية متعلقة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مفيدا او احتيج
الى الاستدلال واما الان فيحتمل ان يكون افادة الحمل والحاجة الى الاستدلال لعدم تعقلها
بالكنه فالافادة والحاجة انما يدلان على المط لو كانت الماهية متعلقة بالكنه وظ ان المنع الذي
نقل عنه المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه لا ربط له بكلام الش ودعوى البداهة في
الافادة والحاجة على تقدير تصور اي ماهية بالكنه غير تم بل قال الشيخ في التعليقات
واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة وما ذكره من ان المتصور هو الضاحك
والحكم عليه يسري منه الى الانسان هو ما ذكرناه آنفا واعترض عليه وذلك من حسنات حاشيته
على المطالع شكر الله سعيه ثم الترديد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجه معلوما
بالعرض يجري بعينه فيما ذكرناها هنا وفيه بحث من وجوه منها ان ما نسبه الى المعترض من انه
يقول بعكس ما هو المشهور افتراء بلا امتراء فانه ذهب الى ان الحد موصل الى تفصيل
الماهية المجملة والمحدود هو الماهية المجملة لا التفصيل الذي يوصل الحد اليه مثلا اذا قيل
الانسان حيوان ناطق كان معنى لفظ الانسان المعلوم للجمهور هو المعرف المجمل والتعريف
المذكور يوصل اليه لا الى الانسان فان ذلك كان معلوما قبل التحديد بانه الحيوان الناطق
وهو تفصيل لذلك المجمل فالمحدود مجمل والحد مفصل وايصاله الى تفصيل المحدود ولا يشتبه
ذلك على الواقف بكيفية ايصال التعريف الى المعرف ومنها انه لم ينقل الجواب بتمامه
بل ترك شطرا منه وقال لا تقع جوابا فان المجيب لم يكتف في الجواب بكون الماهية المجملة
بديهية غالبا بل ضم اليه انه لا يمكن اكتسابه وما لا يكون بديهيا ولا مكتسبا لا يكون معلوما ولا يمكن
ان يقال حمل شيء عليه حاله ماذا فهذا القسم ساقط عما فيه كلامنا هذا او نحصر الكلام في الماهية المجملة

البديهية في هذا الجواب ان الماهية المجملة التي كلامنا فيها بديهي واما منع علام وقوع الوضع
في جواب ما هو فقد عرفت اندفاعه بما حققناه في الحواشي الى اخره فلا نعيده وههنا ان المنع
الذي وجه كلام الشارح به وبني عليه ان منع المعترض غير موجه عن قانون التوجيه لان المعلل حيث
قال يحمل الوجود على كنه الماهية معتقد ومحتاج الى الاستدلال كان دعواه بداهة الحكم لا بداهة
الاطراف بمعنى ان العقل اذا لاحظ الاطراف والنسبة يحكم بلا دليل ولا ينافي ذلك ان يكون ملاحظة
الاطراف كسبية فاذا تصور العقل الاطراف والنسبة بينهما فان توقف في الحكم يسوغ له منع بداهته
وان لم يتوقف فيه ولا يسوغ له منع ذلك ولو جاز منع بداهة الحكم بناء على عدم تصور الاطراف
بالكنه كما توهمه لجاز منع احكام البديهية مثلا اذا قيل الكل اعظم من الجزء يقال انما يتم ذلك
اذا كان الكل متعقلا بالكنه ومع ذلك يكون اعظم من الجزء واما الان فيحتمل ان يكون الحكم
بالاعظمية لعدم تعقلنا الكل بالكنه حتى لو تعقلناه بالكنه لم نحكم بذلك وهو ضعف فلاح ان توجيه
كلام الشارح بهذا الوجه وجيه ومنع المعترض موجه   اذ معناه ما يثبت له السواد
قيل اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي
صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان
وان اخذت معدولة صدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ع عند الخصم وفيه بحث
اذ الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل اذ لا مكان على اختلاف
المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما عليه الحكم في الموجبة والا لم يكونا متناقضين
فقولك السواد ليس بسواد كان هو حكما بسلب السواد عن المتصف به وهو المعنى بالحكم
باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر
فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد وفيها ح يصدق السلب بدون الايجاب
فذلك ممنوع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف به فكيف يصح ان يفارقه وان اراد
ان السلب يصدق ههنا بانتفاء المتصف والوصف معا حتى اذا انتفى السواد رأسا
يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ح اذ السواد في حد ذاته يصدق عليه انه سواد
ولا يصح سلبه السواد عنه نعم يصدق الحكم على التقدير المذكور على المعدوم بانه
ليس بسواد فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد
ثم قيل اقول الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة
يقتضي صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان
وفرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق وتوضيحه ان
السلب رفع الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي الصدق في نفس الامر على شيء
اما اذا ورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء
صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظاهر لا سترة به وقوله الحكم على التقدير المذكور

على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد
لكن صدقها يكون بعدم السواد فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد
لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة ولذلك اشتهر بين القوم ان المعدوم
يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه وفيه بحث لانه لما سلم ان الحكم في السالبة على ما حكم عليه في
الموجبة ولا شك ان الحكم في الموجبة على المتصف بالعنوان وعليه اطباق اهل الصناعة فاذا
تناول الحكم السلبي ما لا يتصف بالعنوان ولا يصدق العنوان عليه لزم الخلاف في الحكم السلبي ما لا يدخل
في الحكم الايجابي فلا يكون الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة وايضا الامور التي لا يصدق
عليها العنوان كثيرة جدا فان تناولها الحكم وان لم يتناولها لا يتصف بالعنوان وقد
يكون مقصورا على المتصف به كالحكم الايجابي يصدق سلب العنوان عنه اذ يصير معنى قولك
ليس السواد سوادا سلب السواد عن المتصف به وكان ذلك حكما باجتماع النقيضين
كما ذكره الشارح ولا يتوجه عليه ما اورده من ان صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان حيث
لم يرد به ان الحكم السلبي على غير المتصف بالعنوان بل اراد ان الحكم السلبي على المتصف به
قد يصدق مع انتفاء المتصف به في نفس الامر وذلك لا يدفع التناقض كما لا يخفى ومنشأ الاشتباه
التباس احد المعنيين بالاخر ثم صدق الشيء على نفسه لا يتوقف على وجوده فان ما هو ممتنع
الوجود ذهنا وخارجا كشريك الباري يصدق على نفسه فان الماهية من حيث هي ليست
الا هي وان كانت غير موجودة في هذه المرتبة كما سيأتي فكيف يصدق ان ليس السواد
سوادا   كان مناقضا لتلك القضية الا قيد القضية الصادقة في نفس الامر
هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس
بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة تصدق
بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا
وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو
لا يناقض ما هو صادق عليه ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو سواد
وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد
ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ع وبوجه اخر السواد ليس بموجود انما يصدق
في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا ليس سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق
في السواد الموجود وهو كما انه سواد انه موجود وفيه بحث اذ لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية
على السواد المعدوم ان يختص ذلك الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق
هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قرروا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فاذن
يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا او ما دام سوادا ويكون السواد

عنه مناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا
لكان كل قضية موجبة مقيدا بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد ذات الموضوع
بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه كما فيما نحن فيه
فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خال عن التحصيل ومدار كلام هذا القايل ههنا
على ذلك ثم قيل اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم اذ ما ذكرناه ان سلب السواد على
السواد انما يصدق في السواد المعدوم لا ان الحكم يختص بالسواد المعدوم فقوله لا يلزم
من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود
منع مقدمة ليس لها عين ولا اثر في كلامي وما ذكره من السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد ينافي ما تقرر عنده من ان الوجود متقدم على جميع الذاتيات
اذ ح ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح فيما حشى به الكتب ان العقل يحكم بانه وجد فصار
انا نا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا ومعنى
كلام القوم ان للعقل ان يعتبر السواد في نفسه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض و
اللواحق وح يجده خاليا عن غير الذاتيات لا انه يحكم بانه متحد مع شيء من المحمولات
بدون الوجود وقوله لا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية
مقيدا به منع مقدمة لم يدعها احد بل مراد ما ذكرته هو ان صدق الحكم بالسواد على
السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم مقيد به واين احدهما من الاخر فاذا كان السواد
او غيره صادقا على شيء بشرط ما صح الحكم عليه بدون التقييد به لكن يكون صدق
ذلك الحكم مشروطا به وبذلك يفرق بين الضرورية الازلية والضرورية بشرط الوجود
التي يسميها المنطقيون ضرورية مطلقة وبغيرهما مما حكم فيها بالضرورة بثبوت المحمول
للموضوع ما دام موجودا كما تقرر في موضعه ثم انا قد ذكرنا وجه التفصي عن ذلك
في الحاشية وتركه المعترض وحام حوله ليرقع قوله وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم انه يصدق ليس المعدوم سوادا
فمسلم لكن لا يلزم من ذلك سلب السواد عن السواد بل سلب السواد عن المعدوم ولا نزاع
وان اراد به ان السواد المعدوم داخل في الحكم بان ليس السواد سوادا فمع ان الحكم
المذكور مقصور على المتصف بالسواد كما مر آنفا والمعدوم ليس متصفا به فلا محل
الحكم المذكور وغاية ما لزم من عدم اقتضاء السلب وجود الموضوع ان يصدق السلب
على المتصف بالعنوان حال عدمه لا ان الحكم السلبي يشمل غير المتصف بالعنوان
كما صرح مثلا اذا قيل ليس اجتماع النقيضين بسواد يصدق هذا الحكم على المتصف
باجتماع النقيضين وان لم يكن موجودا لا ذهنا ولا خارجا لان هذا الحكم لا يوجب
وجود الموضوع لانه يدخل في هذا الحكم ما لا يكون متصفا بكونه اجتماع النقيضين وتوضيح

ذلك ان اجتماع النقيضين مثلا من حيث هو هو ليس الا اجتماع النقيضين وليس في هذه المرتبة
بسواد فيصدق في هذه المرتبة بالعنوان وسلب السواد عنه فاذن يصدق ان ليس اجتماع
النقيضين بسواد مع ان الحكم يكون مقصورا على المتصف بالعنوان ولا يلزم السلب
عن غير المتصف بالعنوان فليتدبر ذلك وليس ذلك منافيا لما يقرره المعترض من تقدم الوجود
على الذاتيات لان تقدمه عليها انما هو بحسب نفس الامر واما بحسب الاعتبار الذهني فالماهية مقدمة
على الوجود كما سيصرح به ويؤيده بان المتمم صرح بذلك في كتاب مصارع المصارع وتقدم
في هذا الاعتبار وتكون مما تحقق وهذا القائل نقل تقدم الوجود ولم ينقل تقدم الماهية
ترويجا للمرام وعلى ما لزم من تقدم الوجود على الذاتيات في نفس الامر انه ما لم يوجد السواد
في نفس الامر لم يكن فيها سوادا ولا ينافي ذلك ان يكون السواد في المرتبة التي لا يكون ماخوذا
معه غيره سوادا اذ ذلك من مراتب الاعتبار المقابل لنفس الامر وقولهم الماهية من حيث هي
ليست الا هي ليس لصدق سلب غير الماهية عنها وصدق حملها عليها في هذه المرتبة كما لا يخفى
وحاصل ما ذكره من ان العقل يجدها خالية عن غيرها يرجع الى ذلك فان وجدان
العقل الماهية خالية عن غيرها مستلزم لصدق سلب الغير عنها ووجدانها غير خالية عنها
مستلزم لصدق حملها على نفسها في هذه المرتبة فقوله لا انه يحكم بانه متحد مع شيء من المحمولات
بدون الوجود ان اراد الاتحاد في هذه المرتبة وان اراد الاتحاد في نفس الامر
فح ليس الكلام فيه واما ان قوله لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص
الحكم بالسوادية على السواد الموجود منع لمقدمة ليست لها عين ولا اثر في جزء المنع فانه قد
استدل على اختصاص الحكم بالسوادية على السواد في الوجود بان الحكم بسوادية السواد المعدوم
كاذب بقوله القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا
باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد والمعترض اورد انه لا يلزم من كذب قولك
السواد المعدوم سواد اختصاص الصدق في قولك السواد سواد ما دام موجودا لجواز
ان يصدق ايضا ان السواد من حيث هو سواد فلا يكون صدق الحكم بسوادية السواد مشروطا
بالوجود ولا مقيدا به لما مر من ان السواد من حيث هو هو سواد وان لم يكن موجودا
في هذه المرتبة وعلى تقدير تسليم ان صدق السواد على نفسه مشروط بوجوده لا يلزم ان يكون الحكم
مقيدا بوجوده كما يدل عليه قوله القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة
ما دام موجودا فان هذا الكلام يدل على الاختصاص ودليله ان السواد المعدوم ليس بسواد
فقول المعترض ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود ان يكون الحكم مقيدا به اشارة الى المنع
بعد التسليم هذا ما قاله بعض الفضلاء انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد موجود ولسد له
ما ذكره وليس كذلك لان الوجود ههنا محمول اشتقاقي فيكون سلبه عنه بمنزلة قولنا السواد
ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهو ليس بمتناقض والجواب ان الوجود لو كان

نفس الماهية بكون معنى كون الشيء موجودا ثبوت الوجود له بطريق الحمل لا بالاشتقاق لان الماهية
الشيء بذاته غير معمول وح يكون الحكم على السواد بكونه موجودا حكما عليه في التحقيق
بكونه وجودا ولا اعتبار لما يتبادر من لحظ الموجود من الاتصاف بالوجود اذ ذلك
لمحض الاطلاق اللغوي ولا كلام فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره في الجواب لو كان
صحيحا لكان معنى قولهم الوجود موجود هو ان الوجود وجود وح لا ينبغي ان يتنازع فيه العقلا
لكنهم يتنازعون فيه حيث ذهب طايفة الى انه موجود في الخارج والمحققون الى انه ليس
موجودا فيه بل هو من الاعتبارات العقلية واما ثانيا فلانا لا نم ان معنى الموجود ما له
الوجود حتى اذا حمل على الوجود يلزم ثبوت الشيء لنفسه بل معناه امر محمد بديهي يحمل على
الوجود وعلى غيره بهذا المعنى كما مرت اليه الاشارة وسيجي تحقيقه والصواب في الجواب
ان المحمول المطلق الوجود على الوجود وتطبيق المسامحة المشهورة ولهذا اعده من الامور
العامة ومثل تعريف الموجود في موضع نقل تعريفه كما مرت الاشارة اليه وبهذا اندفع
جواب الشارح عن الوجوه الثلثة الاخيرة ايض   الا انهم قالوا ذات الواجب
فرد خاص للوجود المطلق عرض اذ لو كان ذات الواجب فردا للوجود المطلق عند الحكما
كان الوجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك لما نقل الشارح عن الشيخ والفارابي ان الوجود
ليس بموجود والحق انه تع ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للموجود ولكن ليس له ماهية
اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له
ماهية هي الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح الهيات الشفا وسيجي تفصيل ذلك قيل
اقول الذي يرشد اليه كلام الشيخ وغيره ان الواجب وجود خاص قائم بذاته لا موجود
بذاته لان الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لغيره فكان الغير موجودا به فاذا قام
بنفسه كان وجودا لذاته فكان موجودا بذاته كما انه تع علم وعالم لان العلم هو الصورة
المجردة فان كانت قايمة بغيرها كان علما لذلك ويصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان
ذاته عالما بذاته وقس عليه ساير الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا
الطعم مجردا عن المادة كان طعما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة
لو قامت الصورة المحسوسة بنفسها كانت محسوسة وحاسة فللوجود بالنسبة الى ذاته تع
اسوة حسنة لساير صفاته بل لساير الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم
الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما
ان مفهوم الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية تصدق
على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة في الخارج وقد فصلنا
ذلك في الحواشي وسيجي تحقيقه مع تجريده عن الغواشي وفيه بحث اما بالنقض فلان
قوله الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لغيره منقوض بالمكان عند القائل بانه السطح

فانه قايم بذاته وليس مكانا لذاته واما بالحل فلان القيام بذاته ليس بان يكون الشيء قايما بذاته
بخلاف القائم بالغير فانه بان يكون قايما بغيره حتى ينتظم ان يقال لما كان الوجود حينئذ اذا كان
قايما بغيره كان الغير موجودا به فاذا كان قايما بنفسه كان نفسه موجودا به لان معنى القيام بغيره
حلوله فيه ومعنى القيام بذاته عدم الحلول في شيء ولا خفاء في ان الحلول هو الاختصاص الناعت
ولا في انه يلزم من عدم الحلول النعت وكذا الحال في ساير الصفات ثم اشار الى التنافي بين كون
المفهوم غير موجود في الخارج وبين كون فرده موجودا فيه اذ المفهوم في الخارج فرد كالانسان
والحيوان والماشي والكاتب فانها في الخارج زيد ووجوده وجود كل واحد منها وليس للمفهوم
على انه وجود في الخارج باتفاق ارباب الصناعة حسبما نقل الشيخ عنهم فقولهم تحقق
وجود الفرد فهي كون المفهوم موجودا في الخارج لم يكن شيء من المفهومات موجودا فيه
واما الاستدلال على ذلك بالمعقولات الثانية فالقياس فان القدما لم يذهبوا الى ان المعقول
الثاني لا يجوز وجوده في الخارج وحكموا بان الشيء والممكن والعلة والمعلول ونظايرها من
المعقولات الثانية والمتاخرين ذهبوا الى ان المعقول الثاني لا يجوز وجوده في الخارج
كما يتراءى من ظاهر اقاويلهم ولم يحكموا بان الشيء والممكن والعلة والمعلول من المعقولات الثانية
بل بان الشيئية والامكان والعلية والمعلولية منها حفظا لانها ليست موجودة فيه
او وجود ما فالتوقف على نفسه قيد الطاقي بهذا الشق ان يقال تحصيل الحاصل اذا المقارنة
لا يستلزم التوقف اصلا فالجواب منع التي له تحصيل الحاصل بمعنى تلك التحصيل انما المحال
تحصيله مرة اخرى وفيه بحث اذ مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة الوجود
مستلزم له للعلم بتقدم الوجود على ساير الصفات وعلى تقدير تسليم ان يكون مقارنة الوجود
ايض غير مستلزم للتقدم فورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل آخر
اذا كان الاخر سالما عن المنع وما اختاره غير سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم كما عرفته
ثم قيل اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة الشيء للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره
المعترض في كلماته من ان الوجود متقدم على جميع الصفات حتى الذاتيات كما فصلناه في
مواضعه وان فرضنا تقدم الوجود على ساير الصفات فالمفروض هنا مقارنة الوجود
للوجود نفسه ولا نم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهرا
بخلاف ما ذكرنا وكلامنا في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي لا القدح في كون الملازمة
التي ذكرنا اظهر وفيه بحث اذ الحكم بان ثبوت شيء لاخر فرع على وجود المثبت له حكم بديهي يشهد به
عقول جمهور العقلا ومنع امثال ذلك غير مسموع وتوقف بعض الناس فيه غير قادح في بداهته
الا يرى ان انتاج الشكل الاول ينكره المنهمكون في البلادة ولا يخرج بذلك عن كونه بديهيا
حيث يشهد به عقول الجمهور ولا يلتفت العقل عن هذا الحكم البديهي بثبوت الوجود فلا يكون
لتقدم المفروض هنا مقارنة الوجود للوجود نفسه ولا نم انه يستلزم التوقف وجه وجيه ويظهر من ذلك

ان وجه الملازمة المذكورة في الشرط وكذا وجه بطلان التالي فيكون اول من دليله ذكره
هذا الفاضل لنفي بطلان تاليه واما العذر بان كلامنا في الملازمة فمن الغرائب فان منع
ملازمة دليله الشرط وذكر دليلا اخر ومنع بطلان تالي دليله واورد عليه المعترض ان سوى
دليله بدليل اخر انما يحسن اذا كان الثاني سالما عن المنع اعتذر عن ذلك بان كلامنا في
الملازمة ولو كان مثل ذلك مقبولا فللشارح ان يقول كلامنا في بطلان التالي وانت خبير
بان امثال هذه الاعذار مما لا ينبغي ان يلتفت اليه الاحرار وانما يلزم ان لو كان
المعروض هو الماهية بشرط الوجود فيه بحث اذ المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة
للشيء موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية لا يستثني العقل منها صفة الوجود وهي
تقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض
الوجود للماهيات في نفس الامر والتحقيق الذي لا محيد عنه ان العروض على نحوين
احدهما بحسب نفس الامر بان يكون فيها امران قائم احدهما بالآخر سواء كانا في الخارج او في الذهن
او احدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذهني
بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة
خاليا عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة موصوفا بها كما ننبهك عليه فيما سيأتي والوجود
قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود قائما ولا يجوز
عروض شيء منهما للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لآخر وثبوته له فيها فرع لثبوت المعروض
فيكون للماهية وجود قبل وجود وهو خلف وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات في نفس الامر
والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري
لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها ح موجودة ولا يلزم من ذلك
قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق كما مر ويجيء ايضا
واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل
الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا
يحكم بانه عرض عام وقد نص المص على هذا بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي فان قلت لماذا
امتنع عروض مفهوم الموجود وقيامه بالماهية ~~من حيث هي~~ في نفس الامر وجاز ذلك في الاعتبار
الذهني قلت لانهما في نفس الامر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود مثلا
في نفس الامر شيء واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالقيام ونحوه واما في
الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى ماهية متقدمة
وموجود متأخر عنها فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد ما اورده الش
عليه لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا معه

تحقيق معنى العروض

حيث بين ان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك

140

قوله نحو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني
فان الماهية اذا اخذت بذاتها ولم يؤخذ معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان العقل
يجدها في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم الانتفاء لان عروض الوجود لها في المرتبة التي بعد هذه
المرتبة وفي حال انتساب هذه المرتبة الى ما في نفس الامر لا فيها ولا يلزم تقدم وجود الماهية
على عروض الوجود لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض
شيء لآخر في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظ
قيل التحقيق الذي لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم وجود الموصوف لا تقدم
وجوده عليه ومن العجب ان القائلين بالتقدم صرحوا بان اتصاف الماهية بالوجوب متقدم
على اتصافها بالوجود وسموه بالوجوب السابق وبان اتصاف الماهية بالامكان متقدم على
وجودها بمراتب وما هذا الا تناقض وانت تعلم ان القدر الضروري هو ان موضوع
الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة التي هي نقيضها
ضرورة ان المعدوم لا يتحد مع شيء من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده مع
المحمول او اتصافه بمبدأ المحمول فمم اذ لا تقتضيه ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون
المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محيد
عنه فلا مصير اليه اما اولا فلما عرفت من ان فيما ذكرناه من منع وجوب التقدم مندوحة
عما ارتكبه من التعسفات واما ثانيا فلانه صرح بان الوجود بمعنى الموجود ليس عارضا
للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابق
نفس الامر كان كاذبا فالقول بعروض الوجود للماهية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى
المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا وبمعنى المشتق
عنده عارض بالاعتبار والحق انه كما في نفس الامر واما ثالثا فلانه من المعلوم ان
ما يصدق على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذاتي
والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا في نفس الامر عارضا لها بحسب الاعتبار المحض واما
رابعا فلما في قوله ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا من الخلط بين العروض
بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قيام
فيه على ما هو المشهور بين الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود
في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية
المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا
ولا عروض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بل بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان
العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد هذه
المرتبة موصوفة به لانه يجدها ح ممكنة ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق

لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق واما الممكن فهو عارض للماهية بحسب الاعتبار الذهني
حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها مقيسة الى الوجود بلا ضميمة عارضة عنه ويجده في المرتبة الثانية
قايما بها عارضا ولذلك يحكم بانه عارض عام لها وجميع ما ذكره من المقدمات جار فيها وقس
عليه غيره من الامور الاعتبارية كالامكان والمعلولية وغيرهما وح لا يجري المقدمة
المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل على ما قرره القوم انا نحكم على
المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
فلا بد لتلك المعدومات من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم
ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس
الامر فلا يلزم وجود تلك المعلومات في نفس الامر مع ان القوم يستدلون بهذه المقدمة
في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون عليها واما ثانيا فلانه لما كان الموجود عنده
متقدما على الماهية في نفس الامر فاذا حلل العقل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود
فلما ذا اعتبر الماهية متقدمة والوجود متاخرا ولم لا يحلله الى موجود وماهية متاخرة
كما هو الواقع عنده وكما يحلل الجسم الى هيولى متاخرة وصورة متقدمة واما ثالثا
فلما فيه من الخبط فان الشارح لم يجعل المحذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة بل جعله
المحذور في الشق الثاني وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في
الواقع وجعل محذور الشق الاول شيئا آخر وهو ان العروض كاف في لزوم المحالات
والمعترض اختار الشق الاول ودفع محذور الشق الثاني كما ترى ونسب الى الشارح
ايراد هذا المحذور في هذا الشق حيث قال هو اعتراف بالواسطة وذلك فرية بلا مرية
واما رابعا فلان ههنا بحثا آخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام
مبدأ الاشتقاق بان يكون مبدأه عرضا قايما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة
قيام البياض به وقد يكون بواسطة نسبته الى المبدأ كصدق الحداد على زيد وقد يكون
بسبب كون ما صدق عليه بحيث انتزاع ذلك المشتق عنه كالامور الاعتبارية مثل الموجود
والممكن ونظايرهما وليس في القسم الثالث للمشتق مبدأ قايم بذلك الشيء قياما خارجيا
بل ينتزع العقل معه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية والممكنية وهي المراد بالوجود
والامكان والماهية متصفة في نفس الامر بهما فان العقل اذا استنبط من امر وصفا
يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف على علم بوجود ذلك الوصف في الخارج
او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف
الماهيات بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان
السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافة متاخرة عن السواد وههنا ليس شيء
بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظايرهما الى

معنوية الموجودية والممكنية واتصاف الماهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن
141 فان معنى الموجودية كون الشيء فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها الماهية في نفس
الامر بمعنى صحة انتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافه على وجود الصفة في ظرف الاتصاف على
وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان ونحوه
ونظايرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما يحكم بان زيدا متصف
بالبياض مثلا يحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية ومن ذلك التفصيل
يخرج جواب ما يرد على المقدمة القايلة بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وعلى
هذا لا احتياج الى نفي اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي ارتكبها
ظ الاتصاف هذا المعترض وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع و
فيه بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من عدم الاستلزام لتقدم وجود الموصوف على
الاتصاف فيلزم لان اتصاف الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن طرفيها ضرورة
واتفاقا ومنها ان القايلين بالتقدم المذكور لم يصرحوا بان اتصاف الماهية بالوجوب
متقدم على اتصافها بالوجود كما نقله عنهم بل قالوا ان تقدم الوجوب على الوجود وارادوا
به تقدم الواجب على الموجود كما هو دابهم في التعبير عن المشتقات بالمصادر ولا يلزم
من صدق المشتق الاتصاف بمبدأ الاشتقاق كما قرره المعترض فلا يلزم ان يتحقق
اتصاف بالوجوب ولا بالوجود ثم تقدم الواجب على الموجود في الاعتبار الذهني
لا في نفس الامر فلا ينافي تقدم الموجود عليه في نفس الامر وكذا الحال في اتصاف
الماهية بالامكان فالواجب والممكن متقدمان على الموجود بحسب الاعتبار الذهني
ومتاخران عنه بحسب نفس الامر كما ان الذاتيات كذلك ولا تناقض في ذلك ومنها ان
قوله موضوع الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا منقوض بقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما وشريك الباري شريك ونظايرهما وما استدل به على ذلك من انه لو
لم يكن موجودا لصدق السالبة التي هي نقيضها في حيز المنع لجواز ان يكون الموجبة ممكنة
او فرضية مما يكون الحكم فيها على الماهية من حيث هي وهما لا يقتضيان وجود الموضوع
وانما المقتضي لوجوده هو الموجبة الفعلية كما حقق في موضعه ويعلم مما ذكرنا فساد
ما ذكره في الوجه الاول فانه لا مصير الى منع تقدم طرفي النسبة عليها وهو ظاهر لا شك
فيه عند من له ادنى فهم ومنها ان الماهية كالانسان مع مفهوم الموجود متحد في الخارج ذاتا
ووجودا فلا يكون بينهما نسبة هناك لا بالعروض ولا بغيره وهما متغايران في الاعتبار
الذهني والموجود من عوارضه الخارجة عنه فان اراد القايل بعروض الوجود للماهية
انه عارض لها في الخارج فهو كاذب قطعا وان اراد انه عارض في الاعتبار الذهني
فهو صادق فان عدم العروض في الخارج لا ينافي العروض في الاعتبار الذهني فقط فما ذكره

في الوجه الثاني وما ذكره في الوجه الثالث مبني على عدم التمييز بين العارض والوصف
وحسبان ان ما لا يكون عارضا في نفس الامر لا يكون عرضيا وليس كذلك فان العارض
للشيء هو القايم به فان كان عارضا في نفس الامر يلزم ان يكونا متغايرين فيه والعرضي له
هو الخارج المحمول عليه مواطاة ويلزم اتحادهما في نفس الامر فيعلق العارض للشيء في نفس
الامر ويبقى العرضي لا ينافي وهو قد التبدل بنفي العارضية فيهما على نفي كونه عرضيا
نعم العرضي يكون عارضا في الاعتبار الذهني فههنا كذلك وبذلك يظهر فساد ما جعله
من الخلط في الوجه الرابع ويلوح الى ان هذا القايل خلط نفس الامر بالاعتبار الذهني
ولم يفرق بينهما ومنها ان النقض المذكور في الوجه الخامس بالامور الاعتبارية كالامكان
ونظايره انما يرد لو كان الحكم متخلفا عنها وليس كذلك فان الامكان بالمعنى المصدري
ليس عارضا للماهية اصلا وبمعنى الممكن متحد معها في نفس الامر وعارض لها في الاعتبار
الذهني وكذا النظاير قوله ح لا يجري المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني
يعني فان المقدمة المستعملة في اثباته ليس صدق الحكم الايجابي على المعدوم في الخارج
مطلقا لما مر من ان صدق الموجبة المكنة والوضعية لا يستلزمان وجود الموضوع كيف لا
والشيخ صرح بان القضايا المستعملة في العلوم بمنزلة القبالات الاستثنائية والمقدمة
الاستكشافية بعين في العلم الالهي في المهندس اذا قال زوايا المثلث المثلث مساوية
لقايمتين اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقايمتين ويعلم من
العلم الالهي انه موجود بل المقدمة المستعملة في اثباته هو صدق الحكم الايجابي الفعلي
في الواقع على المعدوم الخارجي وفعلية الايجاب في الواقع على المعدوم الخارجي وفعلية
الايجاب في الواقع يستلزم وجود الموضوع واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واما
ما استغربه في الوجه السادس من سلب تقدم الماهية على الموجود في الاعتبار الذهني
مع تاخره عنه في نفس الامر فلان الاعتبار الذهني ناظر الى الشيء لا الى وقوعه وذاته
اقدم بالقياس اليه من عرضياته ولهذا الحكم العقل بان الماهية من حيث هي ليست الا هي
واذا نظر الى وقوعه كان الموجود احق بالوقوع فيكون اقدم في نفس الامر حيث حكم
العقل بتقدم الموجودية على الشيئية في الواقع ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع من
ان المعترض اختار الشق الاول يعني فان الشق الاول هو ما لا يكون الوجود داو
العدم نفسها ولا جزءها والمعترض لم يختر هذا الشق بل اختار الشق الثاني وهو
ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالوصف ولا بغيره فلا جرم دفع محذور الشق الثاني
ولا مانع من حمل كلام المعترض على الشق الثاني الا ما زاد هذا القايل على هذا الشق
وهو قوله في الواقع بعد قوله الثالث ما لا يكون موجودا ولا معدوما ثم نسب المزيد
والمزيد عليه الى الشارح وذلك افتراء بلا امتراء ومنها ان المحيص الذي ذكره في الوجه

الثالث من لا محيص اليه لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول ما صدق عليه بتحليله اليه
فذلك جار في الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان المحمولين
من زيد والشيء الماخوذ من هذا الشيء ولا اختصاص له بالمشتق واختيار ذلك يسلم لصدق
المشتق بدون قيام مبدأ الاشتقاق كما قرره المعترض ولا ينفع اعتبار مثل الموجودية
والممكنية لانه ليس مبدأ للاشتقاق ويجري فيما لا مبدأ له بالاتفاق كالانسانية والحيوانية
والشيئية واما المبدأ الوجود والامكان فقوله وهو المراد بالوجود والامكان محل
المنع لظهور ان الموجودية ليست وجودا ولا مستلزما له كما اعترف به وان اراد به معنى
آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله ثم قوله الماهية متصفة في نفس الامر بما ظهر مسلم اذ موجودية
الماهية عبارة عن كونها موجودة وهو نسبة بينهما ولما كانت الماهية ومفهوم الموجود
متحدان في نفس الامر لا يكون بينهما نسبة مشاكلة فكما ان الانسانية ليست صفة للانسان
في نفس الامر كذلك الموجودية ليست صفة للموجود فيهما ومنها ان قوله لا يتوقف
الاتصاف على وجود الصفة في ظرف الاتصاف يعني اذ الاتصاف نسبة بين الموصوف
والصفة والنسبة فرع المنتسبين فكيف يتصور وجودها بدون الطرف ثم صدق المشتق
بدون ثبوت مبدأ الاشتقاق مخالف لعرف اهل اللغة فانهم ذهبوا الى ان المكان ما لم
الامكان قياسا على الضارب والمتحرك والاسود ونظايرها ولا التعويل على ذلك
مع قيام البرهان على امتناع قيام الوجود والامكان ونظايرهما وليس ذلك مخالفا
للعرف العام فان اهله لا يحكمون بان زيدا مثلا قام به امكان بل يحكمون بانه ممكن ولا يلزم
من ذلك قيام الامكان به واما ان ذلك مخالف للفطرة فيعزم اذ العقلاء كما يجوزان الصدق
على المشتق بدون قيام مبدأه كذلك يجوزان لصدق المشتق بدون ذلك فانه كما يجوزان
لصدق الشيء على زيد بدون قيام مبدأه كذلك يجوزان لصدق الموجود عليه بدون ذلك
وزاد قوله وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف الماهية بالوجود فيع اذ مدار ما ذكره على نفي
اتصافها به كما ينبهنا   يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات اعلم ان الوجود
اي الموجودية متقدم على فعلية الماهيات في نفس الامر بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد
وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل
لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه ومتاخر عن الماهية في الاعتبار الذهني
كما مر انفا ومن ثمه ترى كلام القوم مضطربا تارة الى تقدم الوجود على الماهية
وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المص في كتاب مصارع المصارع واعلم ان
وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر عنها قيل
اقول لا نم تقدم الوجود على فعلية الماهيات بل الوجود نفس فعلية الماهيات
كيف لا ولو كان الموجود متقدما على كون الانسان انسانا لكان الانسان منفكا عن نفسه

في مرتبة من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة
اتحاده بنفسه ونحو غير معقول وما نقله عن مصارع المصارع ونسب هذا الكتاب
الى المص فان صح النقل فالمنقول ع وكذا النسبة فاني رايت نسخة منه وقد نسب الى
نعمان المعتزلي الخوارزمي الذي يقول في شانه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف
ما يقول وفيه بحث اذ لا شك ان العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود
كان معدوما مطلقا لا بعينه بانه انسان او فرس او غيرهما ولم يحكم بعكس ذلك
كما يحكم بان العلة ما لم توجد لم يوجد المعلول ولا يحكم بعكس ذلك وذلك امارة تقدم
الوجود على الماهية وغاية ما لزم من ذلك ان يكون كون الشيء موجودا متقدما على
صيرورته انسانا لا ان يكون كونه موجودا متقدما على كون الانسان انسانا كما حسبه
فان كون الانسان انسانا متقدم على موجوديته في الاعتبار الذهني ولا يلزم من
ذلك انفكاك الشيء عن نفسه في مرتبة من المراتب كما لا يخفى هذا تمام ما علقه صاحب الحواشي
قدس سره قديما في جواب هذه الشبهة التي اورده صاحب الغواشي وكررها وسيجيء الكلام
في المرام بما لي بعد بعدم مقدمتين اوليهما ان القدماء والمتاخرين وسائر المحققين من
الحكماء والمتكلمين صرحوا بصحة تقدم بعض المحمولات على بعض اذ نصوا على انه يجوز
ويصح ان يتقدم آ من حيث انه آ مثلا على ب من حيث انه ب اذا كانا متحدين محمولين
على ذات واحدة وثانيتهما ان معيار معرفة التقدم الذاتي والعلية هو حكم العقل و
الفطرة الصحيحة بانه ما لم تكن المقدم والعلة لم يكن المؤخر والمعلول دون العكس وبعد
المقدمتين نقول ان صاحب الحواشي يدعي ان كل ماهية موجودة اعني فاعلم فيها الموجود
بما هو موجود والماهية كما هي ماهية كان الموجود بما هو موجود متقدما على الماهية بما هي
ماهية ويبنيه على دعواه بان العقل والفطرة الصحيحة والسليمة يحكم بان الشيء ما لم يكن
موجودا لم يكن انسانا او فرسا وبالجملة ماهية من الماهيات ولا يحكم بعكسه فنقول
ما لم يكن انسانا لم يكن موجودا وهذه ايتيته وتفطن الفطن اللبيب بان الماهية ليست
متقدمة على الموجودية اما الاول فظاهر مما قدمه واما الثاني فلما اشير اليه من المعيار
وهذا لا يجري في المعية ولو سلم جريانه فيها يجري في المعين سواء فلو حكم في احد المعين
بانه ما لم يكن لم يكن الآخر لكان هذا جاريا في الآخر ايضا فالحكم في احد الطرفين دون الآخر
علامة وامارة لتقدمه دون تاخره ومعيته على انه يمكن ابطال المعية بوجه آخر لا نطول
بالتصريح بما في عبارة الاستاد تلويح بل تصريح بنفي التقدم والمعية معا فظهر ان ايراد
صاحب الغواشي غير وارد وكانه غفل عما صرح به صاحب الحواشي من معنى تقدم الوجود
على فعلية الماهية بقوله ولو كان الوجود متقدما الخ واما قوله وما نقله عن مصارع
المصارع الخ فدليل على انه ومن العجب الذي يقضي منه العجب وليس منه تعجب

انه نقض وتشهد شهادة زور على نفي غير محصور اذ بطول سلامته قد صرح في
المصارع ولم يعرف المصارع فليعلم ان الشهرستاني احد مواخذات على الشيخ 143
الرئيس ابو علي بن سينا والف في هذا كتابا باسماه المصارع ولقد تصدى لرد ايراداته
جمع من العلماء منهم المص ومنهم ابن سهلان الساوجي وسمي كل كتابه بمصارع المصارع
وبالجملة هذا الاسم وقع على نسخ شتى والنسخة التي نقل صاحب الحواشي عنها للمص موجود
عند الاصحاب مبذولة بين الطلاب ثم انك يا هذا اما ادريك ان صاحب الحواشي
نقل عن نسختك ولنسخة صاحبك الذي وجد فيه ما قيد ولو كان مثل هذا موجودا فيه الم
لم يكن منعا ولا قدحا اليس يوجد نادرا في كلامك صحيح غلطا وسهوا او ذكر فيك ما ذكر
ضرورة تقدم الموصوف على العارض قيد ينتقض هذا باتصاف الهيولى بالصورة
في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم على
الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى متاخر عن وجودها ولكن فيه نظر فكم في التحقيق
ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف
ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها فكون الهيولى
قد تصورت اي تحيز ذات صورة فوجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة
وهذا معنى قولهم الهيولى محتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص
وفيه بحث اما اولا فلان النقض لا يندفع بما اجيب دفعا لانه لما سلم ان الصورة العارضة
للهيولى متقدمة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم الموصوف على العارض ولا يندفع
ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها كما لا يذهب على ذي مسكة
اذ الكلام في تقدم ذات الموصوف على ذات العارض حيث استدل به على تقدم الماهية
على الوجود لان الكلام في تقدم الموصوف على اتصافه بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق
الذي ذكره مبني على ان يعرض للهيولى صورة مبهمة اولا ثم تعرض لها صورة معينة
وذلك في حيز المنع لانه غير بين ولا مبين ولم يقل به احد على ان الجعل العام والخاص
واحد كما حقق في موضعه فكيف ينفك عن الخصوصية ويعرض بابهامه للهيولى ثم تتميز
هذه الحاشية كتبت عند قول الشارح فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الخ والمنتصب
للاعتراض نقل هذه الحاشية عند قول الشارح ضرورة تقدم الموصوف على العارض
واعترض عليه بما مر آنفا واقول اما الايراد الاول فانما نشا من تحريف الكلم
عن مواضعها فانا كتبنا على هذا الموضع كما هو الشايع في النسخ المتداولة بين الطلاب
ولست ادري اوقع منه هذا التحريف عمدا للشغف بالاعتراض او سهوا لاشتغال
لتو اغلا الاغراض على ان كون الكلام في تقدم ذات الموصوف على ذات العارض
في حيز المنع لجواز ان يكون الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود ذلك العبد

غ ان يراد بتقدم الماهية على وجود ما تقدمها على اتصافها به بلا شك ويكون هو المط
واما الايراد الثاني فمنشاؤه الاخلال باعتبار الحيثيات فان الحاق في الهيولى
هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث انها صورة ما متقدمة
على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخرة عنها ولا محذور
في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان مثلا من حيث انه مادة
جزء من الانسان متقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متحد معه في الوجود
محمول عليه واحد من هذه الحيثية مع تقدم احدهما على الاخر من حيثية اخرى ولا يلزم انفكاك
احدهما ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقض وانه في قوة المنع فان
الناقض مدع والمجيب عنه مانع فقوله وذلك في حيز المنع من قبيل مقابلة المنع بالمنع
وهو غير موجه وفيه بحث اما اولا فلان صرف النقض المذكور الى موضع اخر انما
يستقيم لو كان متوجها على ما في ذلك الموضع وليس كذلك فان الدعوى في ذلك الموضع
ان ثبوت الشيء متاخر عن وجود المثبت له ولا يتوجه عليه النقض المدلول عليه بقوله
ننتقض هذا باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود
الخارجي حيث لا يكون الدعوى فيه تقدم الموصوف على العارض بل تقدم الموصوف
على ثبوت العارض له وانما يتوجه هذا النقض على ما في هذا الموضع فان الدعوى
فيه تقدم الموصوف على العارض كما يفصح عنه قول الشارح ضرورة تقدم الموصوف
على العارض فصرف النقض عن هذا الى ذلك تحريف الكلم عن مواضعها
ولما كان عبارة الشارح نصا في تقدم الموصوف على العارض لا يتوجه عليه قوله لجواز
ان يكون الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود وهو ظ واما ثانيا فلان
قوله لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى
ظ البطلان لان اتصاف الهيولى بالصورة نسبة بينهما متاخرة عن الطرفين
بين لا نسبة به فكيف يكون متقدما على وجود الهيولى واما قوله الناقض مدع فمم
لكن لا نم ان المجيب مانع لجواز ان يستدل بعدم جريان الدليل او بعدم تخلف
الحكم عنه   وان لم يقتض وجود ذلك الشيء لا خفاء في ان الثبوت عين
الثابت والمثبت له فلا يكون بدونهما ضرورة ان النسبة فرع لطرفيها قال
بهمنيار في البيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون
موجودا لشيء قيل فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه
ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان
يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء

الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف
الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم
وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية
لا تحقق لها في الخارج ويصفها بها وصفا صادقا وفيه بحث اذ لا دلالة فيما ذكره على
حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل غايته الاتصاف بحيث
يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم
في الاتصاف حسب ما عممه وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف
ويقلب الدليل عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى
الموصوف في الوجود او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح ان ينتزع منها موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض و
مثال الثاني اتصاف عالم الفرسية بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود
الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره لكان الاتصاف
مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف ثم قيل اقول من البين
ان وجود النسبة في الخارج او في الذهن يستلزم وجود طرفيها بذلك الوجود
فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد بالنسبة
الخارجية النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج
ظرف لنفس النسبة لا لوجودها ومعنى كونه ظرفا لنفس النسبة ما ذكرناه
من احد الوجهين وذلك لا يستلزم وجود طرفيها في الخارج كما لا يخفى واما
ما ذكره بهمنيار فانما هو في مطلق الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
واستدل عليه بان المخبر عنه اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت
الصفة الموجودة للمعدوم المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منقلبا الى
غيره وقد نقلنا في الحواشي تفصيل ذلك منه الشـ ثم اقول لا يخفى على من له ادنى
ملكة دلالة ما ذكرته على الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج
وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشمل ما ليس بحسب نفس الامر كيف ولو قيد
مثلا اتصاف زيد بالعمى يوجب عدم تميزه بين الالوان واورد عليه ان ذلك يستحيل
اتصافه بالغرض ليتسبب العقلاء المورد الى ما يؤذيه والى اخفى العجب كيف يتوهم
مثل ذلك من شاع في مزاولة المباحث العقلية ثم لا اشتباه ان انتزاع الصفة من
الموصوف امر معقول دون انتزاع الموصوف من الصفة على ان الفرسية عبارة

عن نسبة افراد النوس اى الفرس كما قال شخص ان فى وجسم فلكى اى فرد من ذلك
الكلى والموصوف بتلك النسبة هو الفرد الموجود فى الخارج فالمثال المذكور لا يطابق
غرضه وفيه بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها غرضه لانه تخييل خال عن التحصيل اذ لو اراد بذلك ان النسبة ثابتة فى الخارج
عارية عن الوجود كما ذهب اليه جمع من المعتزلة فقد بين بطلانه فى الكتاب وان
اراد به ان للموصوف حصلة ما كما اشعر به قوله ومعنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة
ماذكرناه من احد الوجهين اذ مرجع احدهما الى حيثية ما فلا يصلح ذلك دليلا لقوله
الاتصاف يقتضى ثبوت الموصوف فى ظرفه ولا يقتضى وجود الصفة فيه
فان الاتصاف نسبة ولا يلزم من كون الحيثية غير مقتضية لوجود الصفة ان يكون
النسبة كذلك وايضا لا دلالة للعبارة على هذا المعنى كما لا يخفى واما ماذكره
من ان الكلام انما هو فى مطلق الوجود فلا يجديه نفعا اذ كما ان الاتصاف فى مطلق
الوجود يقتضى وجودا مطلقا للصفة كذلك الاتصاف الخارجى يقتضى وجودا
خارجيا له ومنها ان قوله لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة ماذكرته على الاتصاف
الخارجى فى غاية الخفاء اذ فسر الاتصاف بمعنى آخر لم يتعارف استعماله
فيه وهو حيثية ما وحكم بان هذا المعنى لا يقتضى وجود الصفة ولا يلزم من ذلك
ان الاتصاف الذى هو نسبة بين الموصوف وفيه الكلام لا يقتضى وجود الصفة
اصلا ثم ان اراد باتصاف زيد بالعمى ما هو المتبادر منه وهو ان العمى صفة
قائمة بزيد فى الخارج فذلك باطل قطعا اذ المعدوم فى الخارج لا يكون قائما بشئ
فيه ضرورة وان اراد به صدق الاعمى عليه مواطاة فهو مستلزم لاتحاد زيد
مع الاعمى فيه فلا يكون بينهما نسبة هناك لا بالاتصاف ولا بغيره ولا يدخل
فى القاعدة التى راليها نقل لهم اتصاف شئ بصفة يقتضى وجود الطرفين فى ظرف
الاتصاف ولعل منشأ اشتباهه هو انه لما صدق الاعمى على زيد فى الخارج واعتقد
ان صدق المشتق يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق حكم بان زيدا متصف بالعمى و
قد عرفت بما حققناه ان صدقه لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق فلا يلزم قيامه
ولا اتصافه فى نفس الامر صفة وموصوف واتصاف فمن زعم ان مثل ذلك
داخل فى الاتصاف بكون الاتصاف فى كلامه شاملا لما ليس فى نفس الامر اتصافا
ومنها انه ان اراد بانتزاع الصفة عن الموصوف اخذ مبادى الاشتقاق منه
كالوجود والامكان والعمى من زيد فقيامها بالموصوف غير لازم والحكم باتصاف
الموصوف بها كثيرا ما يكون كاذبا وان اراد به اخذ المشتقات منه كما يدل عليه قوله
فيما سبق وقد يكون ذلك بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه

فذلك كما يكون فى العوارض يكون فى المعروضات فان العقل كما يحكم بان زيدا
ممكن يحكم بان الممكن معروض كزيد او غيره لاحتمال الا يرى ان النحاة يقولون الممكن
كذا بتقدير الامر الممكن او الشخص الممكن كذا وبالجملة كما ان العقل قد يعتبر للموصوف
عارضا محمولا كذلك قد يعتبر للعارض المحمول معروضا وقوله كالفرسية اشارة الى ان
العقل يعتبر له موصوفا لا يكون ذلك بانضمام صفة اليه فهو مطابق لما قصد منه
فان الشئ ما لم يثبت اولا فى الخارج الى قوله ان ذهنا فذهنا قيل لو صح ذلك
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك بالاتصاف بالوجود اما
فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مرتبة
وفيه بحث اذ لا نم ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا
على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما
فى الخارج او فى الذهن لظهور ان الدعوى هاهنا هو ان اتصاف شئ بصفة فى نفس الامر
موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس فى نفس الامر بل بحسب اعتبار
الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار وقال
بعض الفضلاء حل الشبهة بوجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع
النقيضين او تحصيل الحاصل ان قيام الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية
من حيث هى لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجود والعدم ليس
الماهية او جزءها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية فى زمان
كونها موجودة بالوجود الآخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين
او تحصيل الحاصل وفيه بحث اذ للمستدل ان يتمسك ح على لزوم تحصيل الحاصل
بانه لما كان قيام الوجود بالماهية فى زمان وجودها وقيام الصفة بالشئ موقوف على
وجوده اولا لما كان للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزم تحصيل الحاصل
ثم قيل اقول هذا المحذور انما يلزم لو سلم التوقف وقد علمت انه فى حيز المنع
ومن البين ان من يقول بقيام الوجود بالماهية فى زمان وجودها بنفس ذلك الوجود
لا يسلم توقف اتصافها بالوجود على كونها موجودة لانه يتقى حريى كونه موصوفا
بوجود آخر فكيف يسلم توقف اتصافها بالوجود على اتصافها به ثم لا يخفى ان المحذور
على ما قرره لا يختص بهذا الشق بل هو لازم لقيام الوجود بالماهية سواء كان فى زمان
الوجود او زمان العدم او لم يلاحظ معه شئ من الزمانين وفيه بحث اذ عدم
تسليم المقدمة التى قد شهد عقول الجمهور على بداهتها غير معتبر ولا يستحق ان يلتفت
اليه المحصلون   وفيه نظر قيل اذا كان ثبوت الحيثية لها فى الذهن فالماهية
من تلك الحيثية لا يكون الا فى الذهن ضرورة فما ثبت لها من تلك الحيثية لا تزيد عليها

الا في الذهن و التمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض في الخارج
لا تعرض من حيث انه جزئيه فلو كانت عارضة له من حيث الجزئية لم يكن عوارض خارجية
وفيه بحث اذ لا نم ان ما ثبت للماهية من حيث الاتصاف العارض لها في الذهن لا تزيد
عليها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا من العوارض الخارجية تعرض للماهية من حيثية
الوجود العارض لها في الذهن على ما صرح به هذا القايل وان الحركة الارادية
تعرض للحيوان المتصور من حيثية التصور العارض في الذهن ولا نم ان الاعراض
التي تعرض في الخارج لا تعرض من حيث انه جزئيه الا يرى ان عروض الاعراض
الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه بناء على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل
على ما حقق في موضعه ثم قيل اقول فيه نظر اما اولا فلما فيه من جريه على قاعدة
المستمرة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام الش نقض اجمالي والجواب عنه
منع جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جايز في عرف اهل النظر واما ثانيا
فلان ما ذكره هو ان ما ثبت للماهية من حيثية لا يكون الماهية من تلك الحيثية
الا في الذهن لا تزيد عليها الا في الذهن لا ان ما ثبت للماهية من حيث
الاتصاف العارض لها في الذهن لا تزيد عليها الا في الذهن حتى يرد عليه ان
العوارض الخارجية تعرض الماهية باعتبار الوجود الخارجي العارض لها
في الذهن لا تزيد عليها مع زيادته عليها في الخارج فان الماهية من حيث
الوجود الخارجي موجود في الخارج فما تعرضها من تلك الحيثية لا يكون من تلك الحيثية
الا في الذهن وكم بين ما ذكرته وما حمله عليه والحركة الارادية العارضة
للحيوان المتصور لا تعرضها من حيثية لا يكون الماهية متصفة بها الا في الذهن
فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي كيف ولو لم يكن الحيوان
موجودا في الخارج لم يكن متصورا له والاعراض التي تعرض في الخارج
انما تعرض الشخص الموجود في الخارج لا الجزئي الذي هو الصورة العقلية
التي تمنع من فرض الشركة فان الكلية والجزئية صفتان للصورة
وانما توصف بهما المعلوم بالعرض وما ذكره من ان عروض الاعراض الجزئية
له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية ما هو صفة الصورة فقد علمت
انه لا تعرض لموصوف الصفات الخارجية وان اراد بها كونه بحيث لو حصل
في العقل لا يتصف هناك بالجزئية فهو ليس من الصفات التي تعرضه في العقل
فلا يرد على ما ذكرنا فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية في الخارج
وقس عليه حال التشخص وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان كلام الش نقض اجمالي
فانه مناقضة وسند كما ينادي قوله فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج والجواب عنه